نوابغ الفكر الغربي

١٠

وليم جيمس

بقلم

محمود زيدان

دار المعارف بمصر

وِلْيَم جِيمْس

نوابغ الفكر الغربي

١٠

وليم جيمس

بقلم محمود زيدان

استوحي رسم الغلاف من صورة لأليس بوطون
بتصريح من جامعة هارڤارد

الإهـــداء

إلى أستاذى الجليل

الدكتور زكى نجيب محمود

. . . الذى لقننى درساً — كما لقن الكثيرين من شباب الجليل — فى أن أبتغى الوضوح ، والإيضاح : وضوح العبارات ، وإيضاح المعانى .

وأن أتوخى الدقة فيما أعبر به ، وما أعبر عنه .

محمود زيدان

محتويات الكتاب

تصدير

يعتبر وليم جيمس فى نظر الأوساط السيكولوجية المعاصرة علماً من أعلام علم النفس الكلاسيكى ولم يعد من رجال الصف الأول فى علم النفس التجريبى ورغم ذلك فالمعروف أنه لا يزال يحتل مكانه من الفلسفة المعاصرة .

إن لوليم جيمس أبحاثه الجديرة بالاعتبار فى علم النفس والفلسفة معاً . فهو الذى أقام أول معمل لعلم النفس التجريبى فى الولايات المتحدة عام ١٨٧٦ حيث كان يدرس فيه علم النفس الفسيولوجى ، وله نظرياته النفسية الجديدة التى سجلها فى كتابه المشهور « مبادىء علم النفس » . وكان أولها من الأهمية نظريته الجديدة فى مجرى الشعور ، وأبحاثه فى العلاقة بين العقل والجسم إذ شغلته هذه العلاقة طول حياته العلمية والفلسفية ، وقد كان مؤمناً أول أمره بالنظرية الآلية Automaton Theory ، ثم عدل عنها إلى نظرية التفاعل Interactionism— وله نظرياته الجديدة فى الإحساس والإدراك الحسى والانفعال والانتباه والإرادة والتفكير والعادة وقوانينها وطبيعة العقل ووظيفته وتحليل النفس وصلة ذلك بالشعور وما تحت الشعور . وله بعد ذلك أبحاثه ونتائجه التى وصل إليها من دراسته لعلم النفس المرضى .

ولوليم جيمس جانب آخر — وهو موضوع هذا الكتاب — هو جانبه الفلسفى ، فقد كان مهتماً بالمشكلات الفلسفية الهامة سواء ما كان منها فى المنهج ونظرية المعرفة أو الميتافيزيقا أو النظريات الخلقية والدينية ، وهو لا يزال فى العشرين من عمره ، وظل متعلقا بها حتى مات . كانت فى نفس وليم جيمس رغبة أصيل للتفلسف إذ قال : « الفلسفة صناعة غريبة قد تكون أشرف الصناعات وقد تكون أتفهها . وأياً ما كان أمرها فهى بناء لا هدم ، وهى فى ذلك كالفن تماماً . يحاول الإنسان دائماً أن يفكر ويتأمل ، كما يحاول دائماً أن يجعل منزله أجمل مما هو . يتفلسف الفيلسوف كما يحب المحب ، وقد لا تكون نتائج فلسفته

نافعة له ؛ ومع ذلك فهو يشبع رغبة أصيلة فيه » .

ولا يزال يرتبط اسم وليم جيمس بالمذهب البرجماتى وهو مذهب كثيراً ما لاكته الألسن ، وكثيراً ما أسيء فهمه ، واستخدم استخداماً شعبياً بغيضاً . وهدفنا من هذا الكتاب إبراز هذا المذهب الذى نادى به جيمس على حقيقته فهو مذهب له قيمته بين المذاهب الفلسفية : إنه منهج فلسفى مستقل يسميه أصحابه المنهج البرجماتى ، وله رأيه فى المناهج الفلسفية . وإنه نظرية مستقلة فى المعرفة يسميها أصحابها النظرية البرجماتية فى الصدق . وإنه نظرية كذلك ميتافيزيقية ، وأخرى خلقية ودينية . فالمذهب البرجماتى إذن مذهب فلسفى متسق ، خلاف ما ادعى الكثيرون . إن المذهب البرجماتى عند جيمس وجهة نظر شاملة يفسّر فى ضوئها الإنسان والكون حيث هو منهج ونظرية معرفية وميتافيزيقية وخلقية ودينية . ولم يرض وليم جيمس أن يكون له مذهب فلسفى بمعنى ذلك البناء الشامخ الذى يقيمه الفيلسوف مترابط الأجزاء متشابك التفاصيل ذلك الترابط المنطقى والتشابك الضرورى . فقد رأى جيمس أن المنطق ليس ضرورياً دائماً وفى كل شيء فليس هو كل شيء فى طبيعة الإنسان : إذ للإنسان إدراك ووجدان وإرادة وليس إدراكاً فحسب .

ولعل هنرى برجسون عبر أصدق تعبير عن فلسفة وليم جيمس حين قال : « إن الواقع — كما يراه جيمس — كثرة وفيضان من الأشياء . إن الفرق بين هذا الواقع ، والواقع الذى يبنيه الفلاسفة كالذى بين الحياة التى نحياها كل يوم ، والحياة التى يعرضها علينا الممثلون فى رواية مسرحية ، حيث لا يقول أحدهم شيئاً سوى ما يجب عليه أن يقول ، ولا يفعل سوى ما ينبغى أن يفعل ؛ وحيث توجد فصول ومناظر مقسمة ، وللفصل بداية ووسط ونهاية . أما فى الحياة فلن نجد من هذا شيئاً : نجد حشداً من الكلام وقد نؤدى مجموعة من الحركات والإرشادات لا جدوى منها . ليس هنالك شيء يمر كاملا ، خلوا ، كما نريد ، كما أنه لا توجد خاتمة مرضية نقف عندها ، ولا حركة أو إشارة جد حاسمة .

تلك هى الحياة الإنسانية ، وهى الواقع عند جيمس » .

* * *

وإن كان بعض علماء النفس المعاصر قد نحَّوا وليم جيمس عن مكان الصدارة كعلم من أعلامهم إلا أنه لا يزال يحتل مكانته الكبيرة بين الفلاسفة المعاصرين ، ولا زال الرائد الأول لجانب من الحركة الفلسفية فى إنجلترا والولايات المتحدة – بل لا زال نقطة الارتكاز التى بدأ منها وبنى عليها الفلاسفة الأمريكان المعاصرون أبحاثهم الجديدة فى الواقعية الجديدة والواقعية النقدية .

* * *

أما عن سر هذه المكانة الفلسفية لوليم جيمس فهو أنه جمع بين الثقافات العلمية التجريبية والفلسفية النظرية والدينية الخلقية معا . كان معول هدم للفلسفات التأملية مثالية كانت أو عقلية وللمذاهب المطلقة التى كان يسميها المجردة والقبلية والمغلقة . هل كان رائداً للمذاهب التجريبية ؟ نعم ولا . كان تجريبياًّ مخلصاً للوقائع والحوادث الجزئية لكنه كان يعلم أن التجريبية الإنجليزية التقليدية التى بدأت من بيكون أو لوك إلى هيوم ومل كانت ناقصة ، وكان يسميها أنصاف التجريبيات : إذ رأى بها ثغرات يلزم ملؤها ومثالب يجب التغلب عليها . فأضاف إذن إضافات أصيلة قيمة للمذهب التجريبى وأراد أن يجمع بين الحسنيين : إخلاص للعلم وإخلاص للدين والأخلاق حتى يرفع عن المذهب التجريبى تهمة الإنكار والزيغ عن الاعتقاد . فبحث بحثاً تجريبياًّ فى ميدان التصوف والتدين ووصل إلى نتائج فيهما لا زالت موضع تقدير الكثيرين لأنها أقيمت على تجارب وخبرات وأقيمت على تحليل نقدى لتلك التجارب والخبرات دون أن تستند إلى عقائد ثابتة أو تحيز راسخ .

القاهرة فى يناير سنة ١٩٥٨ .

الفصل الأول

(ا) تاريخ حياة جيمس

ولد وليم جيمس فى ١١ يناير سنة ١٨٤٢ بنيويورك ، وكان أكبر خمسة من الإخوة . وكان لأبيه هنرى جيمس أثر كبير فى تربيته : كان الأب متديناً من أتباع كالفن . ولم يكن فى حاجة لوظيفة ليرتزق منها ، بل كان له دخل كبير ولذا صرف وقته فى القراءة والاطلاع والسفر والرحلات. وأبرز شيء يلاحظ فى تاريخ حياة هذه الأسرة هو كثرة الرحلات مما أثر فى شخصية وليم جيمس ومما يدل على أن تعليمه لم يكن منظماً بل تنقل فى مدارس وكليات عديدة ، ويقال إن أول رحلة لوليم كانت وعمره سنتان ، كما يقال إن أطول مدة قضاها وليم جيمس فى الولايات المتحدة كانت ست سنوات .

سافرت أسرة هنرى إلى أوربا فى سنة ١٨٤٤ وعادت فى سنة ١٨٤٥ . ودخل وليم مدارس نيويورك وهو فى التاسعة ولم تعجبه تلك المدارس فسافرت الأسرة إلى أوربا وتنقل وليم فى مدارس لندن و باريس وجنيف . ودخل وليم الكلية المحلية فى بولونيا سنة ١٨٥٦ ، وبعد ذلك بسنتين غادرت الأسرة بولونيا متجهة إلى نيوپورت بجزيزة رودس، وقضت هناك خمسة عشر شهراً عادت بعدها إلى جنيف حيث دخل وليم الكلية هناك . وفى سنة ١٨٦٠ ذهبت الأسرة إلى بون بألمانيا وكانت هذه الرحلة أول فرصة لوليم لأن يتعلم اللغة الألمانية ، وكان قد أتقن وقتئذ اللغة الفرنسية واللاتينية وبعض العلوم الطبيعية . لكنه كشف فى هذه المرحلة كراهيته للرياضة والمنطق وشعر أنه ضعيف فيهما .

وعادت الأسرة فى سنة ١٨٦١ إلى نيويورك . وتبدأ حياة وليم العلمية فى مرحلة مستقرة نوعاً ما فى تلك السنة . إذ دخل مدرسة لورنس العلمية قسم الكيمياء بهارڤارد ، وكانت سنه التاسعة عشرة ، ولم ير أستاذه فى الكيمياء تشارل إليوت Ch. Eliot فيه تفوقاً وامتيازاً ، فتنبه وليم لذلك ، فترك قسم الكيمياء فى

السنة التالية واتجه نحو قسم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالمدرسة .

وقد واجه وليم وهو فى الحادية والعشرين مشكلة اختيار أحد طريقين : التاريخ الطبيعى أو الطب ، واستقر رأيه على الاستمرار فى دراسة الطب . ولذا دخل القسم الطبى بجامعة هارفارد فى سنة ١٨٦٤ . واختاره أستاذه فى الجيولوجيا لويس أجازيس Agaziss ضمن جماعة من الطلبة ليصاحبوه فى رحلة كشفية إلى نهر الأمزون بالبرازيل فى سنة ١٨٦٥ . وما إن وصل وليم إلى الأمزون حتى سئم الرحلة وقال فى خطاب لأبيه : إذا كنتُ أكره شيئاً فهو الجمع وأعتقد أن هذا العمل ليس مناسباً لقدراتى العقلية . ولقد أحس وليم فى هذه الرحلة بمتاعب صحية كثيرة فشكا من مرض الجدرى وشعر بإعياء شديد ؛ وعاد بعد سنة ليواصل دراساته الطبية .

وفى سنة ١٨٦٧ عين وليم چيمس طبيباً بالمستشفى العام لمساتشوستش . ولكنه شعر وقتئذ ببعض الأمراض فلازمه الأرق واضطراب الهضم وأوجاع العين وآلام فى الظهر وانحطاط فى روحه المعنوية . وأشارت عليه أسرته أن يسافر إلى أوربا للاستشفاء . ولقد شجعه على السفر أنه وجد فيه فرصة لمتابعة تطورات علم وظائف الأعضاء والاتصال بعلماء النفس هناك .

وعاد وليم چيمس من أوربا فى سنة ١٨٦٨ ليتم دراسة الطبية وانقطع لها حتى نال شهادة الدكتوراه فى الطب فى السنة التالية .

ولكن المرض ظل ملازماً لوليم بل اشتدت وطأته فى سنة ١٨٧٠ وتُذكر هذه السنة بأزمات صحية لچيمس أتبعتها أزمات نفسية حادة . أصيب فى هذه السنة بالتخليط (الوسوسة) كما أصيب بالوهم من المرض . وحامت حوله شكوك فكرية مثل عدم تخلصه من الرغبة فى رد كل شىء فى الإنسان إلى عوامل عضوية ، ومثل الخوف من سلطان الجبرية والخشية من ألا يكون للإنسان إرادة فلم يستطع أن يهرب من وساوسه . وسأعود إلى هذه الحالة المرضية بعد ذلك .

ومن حسن حظ وليم أن خلت وظيفة مدرس فى علم وظائف الأعضاء فى هارفارد فعرض تشارلز إليوت على وليم هذه الوظيفة فقبل ؛ وقد كانت فرصة ليشفى من أمراضه .

ولقد أصبح وليم جيمس مدرساً للتاريخ الطبيعى فى سنة ١٨٧٤ ثم مدرساً للتشريح المقارن وفسيولوچية الحيوانات الفقرية ، وألقى محاضرات كثيرة عن صلة علم وظائف الأعضاء بعلم النفس . وظل يدرس هذه المواد والموضوعات خمس سنين . وفى سنة ١٨٧٦ أعطى دروساً فى علم النفس الفسيولوچى حيث أسس أول معمل لعلم النفس التجريبى فى الولايات المتحدة .

وقد التقى فى هذه السنة بالآنسة أليس Miss Alice التى أصبحت زوجة له من سنة ١٨٧٨ . ولقد زالت أمراض جيمس بعد الزواج إذ كانت زوجته تقدر ميوله العقلية والشخصية وكانت تشاركه فى كل ما يهتم به .

وكان قد تعاقد چيمس قبل زواجه بسنة مع الناشر هنرى هولت على أن يخرج له كتاباً فى علم النفس . ونشر چيمس كتاب مبادئ علم النفس فى جزءين بعد ذلك بإحدى عشرة سنة . ومن الطريف أن چيمس كتب مقدمة كتابه هذا وهو فى شهر العسل .

ولقد أصبح چيمس أستاذاً مساعداً للفسيولوجيا فى سنة ١٨٨٠ ثم أستاذاً مساعداً للفلسفة بهارڤارد . وفى سنة ١٨٨٥ أصبح وليم چيمس أستاذاً للفلسفة .

وأعجب العالم أجمع بكتاب المبادئ فألح عليه الناشرون أن يكتب موجزاً للكتاب الكبير ليناسب الطلبة فنشر فى سنة ١٨٩٢ موجزاً لمبادئ علم النفس كان عنوانه Psychology : A Briefer Course [1] وأشار عليه تلاميذه أن يكتب كتاباً فى علم النفس ينفع الآباء والمدرسين فى التربية فكتب « أحاديث سيكولوچية إلى المدرسين » فى سنة ١٨٩٩ . Talks to Teachers on psych .

وشعر چيمس بعد ذلك أنه خدم علم النفس بما فيه الكفاية ، فاتجه نحو الفلسفة وكان قد أخرج قبل ذلك «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى» The Will to Believe & Other Essays وفى سنة ١٩٠١ دعته جامعة أدنبرة إلى إلقاء محاضرات تحت سلسلة « الدين الطبيعى » وألقى عشرين محاضرة استغرقت سنة كاملة نشرها فى السنة التالية بعنوان « صنوف التجربة الدينية » Varicties of

(١) والكتاب طبعة إنجليزية بعنوان : Textbook of Psychology.

Rebgious Experienceوفى سنة ١٩٠٦ ألقى ثمانية محاضرات فى معهد لوول Lowell Institute فى بوسطن . وهذه المحاضرات هى التى نشرت فى السنة التالية تحت عنوان «براجماتزم» Pragmatism وأعيد إلقاء هذه المحاضرات البرجماتية نفسها فى جامعة كولومبيا سنة ١٩٠٧ .

وفى سنة ١٩٠٧ اعتزل التدريس فى الجامعات ليتفرغ للبحث الفلسفى : ويقال إنه عكف — أول ما عكف — على تأليف كتاب مات قبل أن ينشره وكان وضع عنوانه بعض مشاكل الفلسفة . Some Problems of Philos ونشره رالف بيرى سنة ١٩١٢ ، كما نشر فى نفس السنة كتاب جيمس المشهور «مقالات فى التجريبية الأصيلة » .

وفى سنة ١٩٠٨ ألقى جيمس سلسلة من المحاضرات فى كلية مانشستر فى أكسفورد نشرها فى العام التالى تحت عنوان « الكون المتعدد ».Pluralistic Univ. وفى سنة ١٩٠٩ نفسها نشر مجموعة الاعتراضات التى وجهت إليه فى نظرية فى الصدق الموجودة فى كتابه براجماتزم ومجموعة ردوده على هذه الاعتراضات فى كتاب مستقل تحت عنوان « معنى الصدق » Meaning of Truth . ومات جيمس فى سنة ١٩١٠ .

(ب) التطور العقلى لفلسفة وليم جيمس

قال وليم جيمس بمنهج فلسفى أو أداة لحل المشكلات الفلسفية هو المنهج البرجماتى ، ويمتاز بخاصيتين :

الأولى : أنه ثورة على مناهج العقليين والتأمليين قائلا إن بعض مشاكلهم ليست مشاكل بالمعنى الدقيق ، وإن حلولهم للمشاكل لفظية لا قيمة لها أو غامضة لا وضوح فيها . والخاصة الثانية أنه منهج تجريبى من نوع جديد — أى يرى أن قيمة النظرية كائنة فى نتائجها وآثارها على الفكر والسلوك .

ولقد قال جيمس بنظرية جديدة فى الصدق ينكر فيها نظريتى المطابقة

والاتساق التقليديتين وينكر أية معارف فطرية أو قبلية أو ضرورية ثابتة ؛ ويرى فيها أن المعرفة مكتسبة وتجريبية وجزئية ويفسر الصدق تفسيراً جديداً ، ويرى رأياً جديداً فى طبيعة العقل ووظيفة المعرفة ويرى أن المعرفة ليست غاية وإنما هى وسيلة لتحقيق أغراض الإنسان النظرية منها والعملية .

ولجيمس نظرية جديدة يفسر بها العلاقة بين الذات والموضوع فى مجال المعرفة إذ ينكر الثنائية الحاسمة ويعلن أن الشعور الإنسانى والموضوعات الفيزيائية ليسا من طبيعتين متميزتين وإنما يصدران عن منبع واحد هو التجربة الأصيلة .

وله نظرية جديدة فى العلاقات يسميها النظرية الخارجية فى العلاقات يهاجم بها النظرية الداخلية للعلاقات ، يثور فيها على التأمليين فى قولهم بالوحدة المطلقة الضرورية بين أجزاء العالم ، ويثور على التجريبيين فى قولهم بالتعدد المطلق . ينكر جيمس العلاقة الضرورية والانفصال المطلق بين أجزاء العالم ويصطنع موقفاً وسطاً بين العقليين والتجريبيين .

وله نظرية فى تصور الإنسان للعالم يرى فيه أنه ناقص غير كامل ولم يتم بعد، وإنما يحتاج لجهود الإنسان فيه لكى يكون كاملا . وكماله موكول بنا وعلى عاتقنا .

وله نظريات فى الاعتقاد الدينى يثور فيها على المسيحية الكنسية ، وعلى الفلسفات اللاهوتية ، وعلى الفلسفات الترنسندنتالية وعلى الفلسفات التجريبية على السواء . يهاجم الشكاك والمحايدين ويعتبرهم جميعاً منكرين ويدعم سلطان الوجدان والإرادة ، وأن لهما دوراً رئيسياً فى إقرار الإيمان حين يفشل الذهن فيه . ويستند فى كل ذلك إلى أبحاث سيكولوجية عن التصوف وأبحاث نفسانية وتحليلات فى طبيعة النفس ومدى اتصالها بأكوان غير منظورة .

هذه عناوين فلسفة وليم جيمس . وأريد أن أبحث التيارات الفكرية المختلفة التى ما كانت فلسفة جيمس ، والمذهب البرجماتى على وجه الخصوص إلا نتيجة ضرورية لها . وبمعنى آخر ما هى الأطوار العقلية التى مر بها جيمس حتى وصل إلى تكوين مذهبه ؟

أرى أن أتحدث — لأجيب عن السؤال — عن تيارات فكرية ثلاثة متعارضة كانت معاصرة لجيمس هي: الاتجاه التجريبي، والاتجاه الروحي، والاتجاه العقلي.

الاتجاه التجريبي:

ويتناول نقطتين: المدرسة التجريبية الإنجليزية، ونظرية التطور البيولوجية.

المدرسة التجريبية الإنجليزية: وسأتناول فيها كلمة عن كل من لوك، وبركلي، وهيوم، وجون مل.

جون لوك: من الثابت أن جيمس قرأ فلسفة لوك وأعجب بها إذ كان يسميه «لوك العظيم»، «الكتاب العزيز القديم»[1]. ولم يكن مجرد تابع له، ولكنه قرأه قراءة تحليلية نقدية: أخذ عنه بعض أفكاره وأنكر منه بعضها الآخر. أخذ جيمس أن المعرفة تستمد أساسها من التجربة، وأنه لا توجد معرفة قبلية، وأن الوجود الحقيقي وجود الجزئيات وأن الكليات ما هي إلا تجريدات ذهنية ولا بد أن تلي الجزئيات في المرتبة، وأخذ عن لوك أيضاً فكرة أصبحت مفتاح نظريته الأساسية في الصدق البرجماتي — لقد قال لوك إن التجربة الجزئية إحساس جزئي في مكان معين وزمان محدد، وينبغي أن يكون الإحساس هو الحد الذي نقف عنده وتنتهي إليه

وأنكر جيمس[2] من لوك ثلاثة أشياء هامة: العقل صحيفة بيضاء، عدم عبور الهوة بين الأفكار والأشياء، ليس للكليات أهمية بالغة.

فاعلية العقل: لم يقبل جيمس القول بأن العقل صحيفة بيضاء Tabula Rasa ليس به شيء فطري وأن التجربة هي التي تهبه الأفكار، ولم ير أن العقل مجرد مستقبل للانطباعات الحسية، وإنما اعتقد جيمس أن للعقل فاعلية وتلقائية ونشاطاً ذاتياً في عملية المعرفة. يخلق العقل أفكاره، ووظيفة التجربة أن تحقق تلك الأفكار فتؤيدها أو تنكرها. ولكن العقل يقترح والبيئة تؤيد أو تنكر. ولكن

---

(١) يشير هنا إلى Essay Concerning Human Understanding

(٢) لاحظ أن جيمس حين ينكر شيئاً من التجريبية الإنجليزية لا يقصد الثورة عليها بقدر ما يقصد تصحيحها وتعديلها.

كيف يرى چيمس أن للعقل أفكاراً غير تجريبية وهو منكر للأفكار الفطرية ؟ جواب جيمس هو أن العقل لم يعد سراً إلهياً وجوهراً خارقاً للطبيعة ، ولكنه عضو بيولوچى يخضع لقوانين الفيزياء كأى عنصر طبيعى . وأول تلك القوانين التكيف أى تكيف الكائن الحى مع البيئة الخارجية . وكان يرى چيمس أن فى الإنسان ميولا وحاجات وأن العقل وسيلة تحقيقها فى عالم التجربة بما يقدم من مقترحات تستلزم التحقيق[١] .

. . .

هذه الفاعلية العقلية طرف من رأى چيمس فى طبيعة العقل . وتوجد آراء أخرى يراها فى العقل سأذكرها فى حينها .

العالم الخارجى : قال چيمس إن فلسفة لوك منصبة على الأفكار ولا تلقى ضوءاً على الوجود المادى . إن معرفتنا لفكرة ما ومعرفة علاقات المشابهة والتباين بين الأفكار لا يثبت أن تلك الأفكار تمثل وجوداً خارجاً عن الذهن . إن الإدراك الحسى لا يكشف طبيعة الوجود الواقعى وإنما يكتفى بأن يقول إن لدى العقل أفكاراً معينة . وبهذا المعنى وصل لوك — أو كاد — إلى مثاليه أطاحت به إلى صف العقليين. يرى چيمس أنه واقعى أى قائل بوجود فيزيائى مستقل . ويبدو أن چيمس لم يرد أو لم يستطع أن يبرر الفلسفة الواقعية بأدلة دقيقة . ولذا نجده يصادر على وجود العالم الخارجى ويعتبر أن إدراك عالم مادى خارجى أمر يدركه الفهم المشترك إدراكاً مباشراً ولا يحتاج إلى برهنة .

الجزئيات والكليات : إن مزاج وليم چيمس مزاج تجريبى خالص ، وكانت تقتضيه اتجاهاته الذهنية أن يتابع لوك فى مسألة الكليات وهى « الفلسفة الاسمية » ولكن چيمس كانت تجذبه تيارات أخرى فى زمانه غير التيارات التجريبية هى التيارات الذهنية والتى كان من أبرز المتحمسين لها تشارلز پيرس . « كان چيمس متجهاً نحو المحسوسات والجزئيات كارهاً التصورات المجردة والكليات المستقلة عن عالم الحس ولكن إصرار پيرس على حقوق الفكر فى مقابل حقوق الإحساس وجه چيمس نحو الكليات بالرغم من احتقاره الطبيعى لها »[٢] .

---

(١) Perry, Thoughts and Characters of W. James. Vol. I, p. 454.

(٢) Op. Cit., Vol. II, p. 421.

لذلك تحول چيمس عن رأى لوك في أن الجزئيات هى كل شيء — لا إلى فلسفة عقلية وإنما إلى أساس تجريبي معدل . ما زال جيمس يعتبر أن التجربة الجزئية أصل المعرفة وأن التصورات ثانوية ولكنه أراد أن يخفف من تلك الهوة التى يعقدها التجريبيون بين المدرك الحسي والتصور العقلى . يرى چيمس أن المدرك الحسى والتصور لا ينفصلان . حقاً تستخلص الكليات من المدركات الحسية لكنها يمكن أن تغوص فيها وتختلط بها من جديد . ويوجد حقاً فرق بينهما هو أن المدركات متصلة ، وأن التصورات منفصلة . إن المدركات كالنهر الجارى المتصل وجود مباشر ينطوى على الديمومة ، ولا توجد حدود فاصلة بينها كما أنه لا توجد حدود فاصلة فى مجال الرؤية .

أما التصورات فهى منفصلة ، وليست منفصلة فى وجودها لأن فعل التصور من تدفق الوجدان، ولكنها منفصلة بمعنى أن لكل منها معنى مستقلا ودلالة خاصة تميزه عن سائر التصورات . ومن لا يستطيع التمييز بين تصور وآخر فإن التصورات لم تتكون بعد فى ذهنه بوضوح .

ثم يرى چيمس بعد هذه الملاحظة أن التصور والمدرك متداخلان متشابكان بالرغم من أنهما مختلفان : ولا ينتفع الإنسان بواحد منهما دون الآخر وإنما يحتاج إليهما معا كما يحتاج لرجليه ليمشى بهما معاً .

يقول چيمس ليعلن انفصاله عن لوك فى الحط من قدر الكليات : « مثل الإنسان فى العالم المحسوس كمثل السمكة فى البحر ، والهواء من فوق سطح هذا البحر . يعيش السمك فى البحر ولا حياة له بدونه ؛ يأكل منه ويغتذى . ولكنه يصعد إلى سطح البحر من وقت لآخر ليستنشق الهواء ثم يعود ثانية لبيئته المائية — وهو لا يستنشق كل الهواء بل يستخرج منه العنصر الصالح له والمفيد لحياته وهو الأوكسيجين ، ويترك ما فى الهواء من عناصر أخرى. يستنشق الأوكسيجين ثم يعود إلى عالمه المائى ليستعيد حياته فقد أفاده ذلك وأعانه على بقائه .

مثل الإنسان مع الكليات وحاجته إليها كحاجة السمك إلى هواء البحر فالمجردات ضرورية من حيث إن الإنسان يفيد منها فى فهم المحسوس (١).

جورج باركلى :

لقد أعجب وليم چيمس بفلسفة باركلى وقال عنه إنه برجماتى دقيق قبل أن ينشأ المذهب البرجماتى فى النادى الميتافيزيقى . ولم ينس چيمس رأى باركلى فى تعريف المادة والجوهر المادى . بل استشهد به وهو يطبق بعض المشاكل الفلسفية على المنهج البرجماتى . أشاد بباركلى حين رأى عدم وجود شىء اسمه الجوهر المادى وراء مجموعة الإدراكات الحسية ، وحين اعتقد أننا لا نعرف غير إحساساتنا باللون والشكل والصلابة وما إليها ، وأن الفرق بين وجود المادة وعدم وجودها هو وجود هذه الإحساسات . وانتهى چيمس من ذلك إلى توضيح فكرة باركلى بقوله إن باركلى لم ينكر وجود المادة ولكنه قال لنا مم تتركب (٢)؟

ديفد هيوم :

رأى چيمس — كما يرى تاريخ الفلسفة حتى اليوم — أن هيوم وصل بالمذهب التجريبى إلى قمته . وأعجب چيمس به كل الإعجاب ؛ ولكنه لم يجد مانعاً أن يثور عليه فى بعض المواضع بل كان يحس چيمس أن عليه رسالة هى أن يصحح فلسفة هيوم لكى يحفظ المذهب التجريبى من الضياع فقد كانت فلسفة الشك والتشكك مهدده بالثورة على موجة الإنكار .

لقد أعجب چيمس برأى هيوم فى العلية واستغله فى كثير من مواضع فلسفته الخاصة وأخذ عنه اعتداده الحاسم بالتجربة والمعرفة الجزئية المحدودة بالحواس كما أخذ عنه إنكاره للمبادئ العقلية الفطرية ، وأشاد إشادة كبرى بإنكاره للمعرفة الكلية الضرورية وأخذها منه واستغلها فى فلسفته ، و بإنكاره للجوهر الروحى .

وأنكر چيمس من هيوم ثلاث مسائل رئيسية : موقف الشك ، طبيعة العقل ، رأيه فى العلاقات .

---

(١) W. James, Pragmatism, p. 129.

(٢) Ibid., p.p. 89-90.

إنكار الشك : كان چيمس مخلصاً شديد التمسك بالتجربة مثل هيوم . والخلاف بينهما هو أن هيوم حين يعجز عن استجواب التجربة فى فكرة ما ينكرها بينما حين تعجز التجربة — وحتى العقل — عن إجابة چيمس لأسئلته لا ييأس ولا يبدأ يشك أو ينكر ، وإنما يتحايل على التجربة : ينتظر التجربة المستقبلة إن لم تسعفه التجربة الراهنة ، أو يكشف نوعاً جديداً من التجربة أغفلها التجريبيون هو التجربة الدينية أو التجربة السيكولوجية وأنه لا فرق بينها وبين التجربة الفيزيائية ونحو ذلك . حين أصر هيوم على إنكار « عقل » أو « نفس » أو « روح » وأنه لا يوجد غير الآثار الحسية والأفكار يستعين چيمس على إثبات شعور إنسانى موحد بالإدراك المباشر للفهم المشترك وبنفس الطريقة يثبت أن عالماً مادياً مستقلا لا بد أن يكون موجوداً .

ويرى چيمس أن التجربة أو العقل حين لا يسعفانى بأجوبة شافية عن الإيمان والاعتقاد فلا بد من البحث عن مصدر ثالث للمعرفة فيجده فى الوجدان والإرادة .

ورأى چيمس فى وظيفة الوجدان والإرادة كمصدر لبعض المعارف يؤدى بنا إلى رأى آخر .

طبيعة العقل : كان چيمس قد اعترض على لوك فى قوله إن العقل مجرد مستقبل للانطباعات الحسية وقال إن فى العقل فاعليه وتلقائية . وليست هذه هى الصفة الوحيدة المميزة لطبيعة العقل ، بل يرى چيمس أيضاً أن العقل مهتم بمعرفة ما حوله ومشغول بفهم التجربة . واستعان بهذه الفكرة ليرفع الشك ويقر الاعتقاد . قال چيمس إن العقل يحاول ما يأمل أن يكون صادقاً وذلك أمر مشروع لا يمكن تجنبه . من طبيعة العقل أن يحاول شيئاً ؛ ومحاولاته أن يقترح أفكاراً تتلاءم مع ما للكائن الحى من ميول وحاجات وأهداف يود أن يحققها فى البيئة . إن لم يحاول العقل شيئاً فلن يكون شيئاً . وحين يحاول محاولاته الفكرية فإن المرجع الأخير للصدق هو تأييد التجربة أو إنكارها . كيف يحاول العقل محاولاته ؟ جواب چيمس : أنها الإرادة . فلم تعد الإرادة عند چيمس ذلك

الجهد الذى يدفع الجسم إلى تنفيذ حركات معينة ، ولكنها ذلك الجهد الذى يحفز العقل على إبراز فكرة وتقديرها وإعلائها على بقية الأفكار . هذه هى فكرة چيمس الجديدة فى الأخلاق والتى حل بها مشكلة حرية الإرادة الإنسانية . وجوهرها إعلاء سلطان الإرادة على سلطان العقل خاصة فى مسائل الدين والأخلاق[1] .

العلاقات الخارجية : ولم يعجب چيمس برأى هيوم فى العلاقات. كما لم يعجبه رأيه فى موقف الشك وموقفه من طبيعة العقل . لقد تصور هيوم العالم منفصل الأجزاء مستقل بعضها عن بعض وأن العالم عبارة عن وقائع متباينة وحوادث مختلفة متعددة قد لا يربط بينها رباط .

ورد چيمس على ذلك برأيه المسمى « بالتجريبية الأصيلة » قال فيه إن الانفصال المطلق بين أجزاء العالم ليس القاعدة الأساسية . والحق أن الاتصال والانفصال موجودان وتدعمهما التجربة . وافق چيمس على قول هيوم إن الاتصال المطلق الضرورى غير موجود ، ولكنه زاد عليه قوله إن الانفصال المطلق غير موجود أيضاً . العالم منفصل الأجزاء لكن قد يرتبط بعضها ببعض يوماً ما بل يوجد ما يؤكد وجود وحدة من نوع ما وجوداً تجريبياً .

ويعلن چيمس نظرية جديدة أخرى يرى فيها أن العلاقات بين الوقائع إنما هى وقائع ويمكن أن تدرك إدراكاً حسياً كما تدرك الوقائع الجزئية تماماً .

چون مل :

شعر وليم چيمس بمشاركة وجدانية عميقة لجون مل إذ رأى أن يتفق معه فى ميوله واتجاهاته ، أو قد يكون لجون مل أثر كبير فى توجيه چيمس لهذه الاتجاهات . كان چون مل مهتماً بالإصلاح الاجتماعى والسياسى ومعتقداً بالأثر الضخم الذى تحدثه تربية النشء وبأن الأفكار كفيلة بتغيير طباع الناس . ولكى يصل مل إلى الإصلاح يهتم بالمعرفة فرأى أن بحثها أمر ضرورى : تلك

---

(١) تسمى هذه النظرية بالنظرية الإرادية .

المعرفة التى تنطوى على معرفة الغايات الصحيحة ووسائل بلوغها . وكان اتجاه مل علمياً خالصاً فقد دافع عن المنهج العلمى ، ودعم المنهج الاستقرائى بكل قواه ، واعتقد أن العمل الرئيسى هو تطبيق تطورات العلوم الطبيعة على العلوم العقلية والخلقية : علم النفس والأخلاق والاقتصاد والسياسة والتاريخ .

كانت هذه الميول والاتجاهات هى نفسها ميول جيمس التى تلقاها فى صباه وجاء مل ليدعمها ويؤكدها . وليس من قبيل المصادفة أن يهدى وليم جيمس أضخم كتاب فلسفى نشره إلى جون ستوارت مل — هو كتاب (براجماتزم) .

وأجد فكرتين أصيلتين فى فلسفة جيمس لهما ما يقابلهما عند ميل — هما :

إنكار مل للحقائق القبلية ، وتصور مل للجبرية والحرية فى الأخلاق .

إنكار الحقائق القبلية : أرى أن جيمس استعان برأى جون مل فى إنكار بعض آراء كنط فى المعرفة القبلية أو الضرورية الكلية .

رأى مل أنه لا توجد حقائق فطرية فى العقل أو حقائق قبلية مستقلة عن التجربة . وأن كل المعارف مستمدة من التجربة . وأن القوانين العامة (مثل اطراد الحوادث فى الطبيعة والعلية) نتائج تجريبية أو تعميمات استقرائية وليست قوانين ضرورية بحال . وكذلك كل مبادئ المنطق والرياضة مشتقة من التجربة وحين نقول إن نتائج العلوم الأستنباطية ضرورية نقصد بذلك أن النتائج ناتجة بالضرورة عن طائفة من التعريفات والبديهيات . ولكن هذه التعريفات أفكار تجريبية وهذه البديهيات تعميمات وصلنا إليها بإحساساتنا وشعورنا الداخلى .

ويرى مل أن نتائج العلوم — استنباطية واستقرائية — شرطية لا مطلقة إذ تقوم كلها على مجموعة من الفروض ؛ وهى أمور تقريبية لا مؤكدة .

وسنرى أن فلسفة جيمس هجوم على المذاهب العقلية والترنسندنتالية وإنكار للمعارف الثابتة المطلقة ودفاع عن المذاهب التجريبية الجزئية . ولقد قال جيمس « . . . لا شيء فى الذهن ليس مديناً فى دلالته أو إشارته للوجود أو فى صدقه للتجربة » .

ويقول چيمس أيضاً : « يدير البرجماتى ظهره للتجريد والحلول الكلامية والأسباب القبلية والمبادئ الثابتة والمذاهب المغلقة ، ويلتفت إلى المحسوس والدقيق والوقائع وإلى العمل »[1] .

حرية الإرادة : لجون مل نظرية كاملة فى الأخلاق سأجتزئ منها رأيه فى الجبرية والحرية لصلتها بتفكير چيمس . يرى مل أن من الخطأ أن نعرف الجبرية بأنها الإجبار أو الاضطرار ، وأن من الخطأ أيضاً أن نعرف الضرورة بأنها تنطوى على أن سلطة خارجة على الإنسان تحتم عليه نوعاً معيناً من السلوك . إن المعنى الدقيق للجبرية تتابع ثابت مطلق للحوادث لا يتغير ولا يتوقف على شرط معين ، أو أنه إذا توفرت دوافع معينة وظروف معينة أمكن التنبؤ بالسلوك . واستطاع مل أن يصل من هذا التعريف للجبرية إلى القول بأن الإنسان مجبر حر فى وقت واحد . إن الإنسان مجبر فى سلوكه بمعنى أن السلوك ينشأ عن سلسلة منظمة من العلل هى دوافعه الطبيعية وظروفه المحيطة به ، إذ لا توجد أفعال بلا علل . والإنسان مختار فى سلوكه بمعنى أن ميوله ورغباته هو — لا سلطة خارجة عليه — هى التى توجه أعماله ؛ فإذا رغب الإنسان فى تغيير سلوكه استطاع . ولكن مل يختم رأيه بقوله إن هذه الرغبة خاضعة لعلية داخلية .

أنكر چيمس طرفاً من هذه الرأى وقبل الطرف الآخر منه : أنكر الجبرية السيكولوجية من مل ، ولكنه قبل تعريفه للجبرية وأخذه عنه واستطاع أن يضيف إليه أن الإنسان حر مختار ذلك لأن الصدفة — لا الحتمية — هى المقولة الأساسية فى الطبيعة ، ويمكن للإنسان أن يخلق فى البيئة من الظروف والدوافع التى تهيئ له فعل ما يرغب فيه .

نظرية التطور البيولوجى :

لنظرية التطور أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة البرجماتية كلها وليس لحركة چيمس وحده . ولقد ظهرت النظرية فى منتصف القرن الماضى فأحدثت آثارها الكبرى فى علم الحياة وتصور الإنسان وتصور الكون وتصور القيم الروحية

---

(١) W. James, Pragmatism p. 51.

ولقد أثرت النظرية — فيمن أثرت — على پيرس مؤسس المذهب البرجماتى وچيمس وديوى على السواء .

ويمكن القول بأن تأثير التطور كان أعم وأشمل من تأثير التجريبية الإنجليزية فى الفلسفة البرجماتية ذلك أن چيمس تأثر بالمدرسة الإنجليزية دون پيرس أو ديوى ، فهذان المفكران تأثرا بالفلسفة الألمانية ، أما نظرية التطور فقد أثرت فى الثلاثة جميعاً .

ونظرية التطور التى عرفها وليم چيمس هى نظرية دارون[1] لا نظرية لامارك أو سبنسر . ولقد قلت فى تاريخ حياته إنه دخل جامعة هارڤارد سنة ١٨٦١ ؛ ولم يكن قد مرّ على نشر (أصل الأنواع) إلا سنتان لكنه كان قد أحدث هزات عنيفة فى كل الأوساط الفكرية — علمية كانت أو فلسفية . وأبرز ما تضمنته هذه الهزات الاعتقاد بأن الإنسان لم ينزل من أصل إلهى وأنه لا يرتفع عن المستوى الحيوانى ، والاعتقاد بأن الدين والعقائد أمور ينبغى ألا تحتل جانباً من تقدير الإنسان .

ومن الميسور أن أجد آراء برجماتية لدى چيمس لها أصول ومصادر عند دارون . قال دارون مثلا إن القانون الأساسى فى العالم هو التغير والصيرورة والانتقال المستمر لكى يتلاءم الكائن الحى مع البيئة . وإن الثبات فى الأنواع أمر يجب القضاء على تصوره .

فجاء چيمس ليقول فى نظرية المعرفة إن الحقيقة ليست خالدة ولا ثابتة وليست بالشىء الذى ينبغى علينا تأمله ولكنها شىء محسوس جزئى وموجود فى عالمنا الأرضى وإنها فى تغير وتطور حسب إفادتنا منها وإن الإنسان هو الذى يصف الفكرة بالصدق بجهده وبحثه وليست صفة لازمة فيها .

نجد عند دارون فكرة التغير العرضى ، والاختلافات التى تطرأ على الأنواع ولا علة لذلك ؛ وإنما حدثت تلك التغيرات بالصدفة ، وإنه لا تدبير ولا غاية فى

---

(١) أظهر چيمس إعجابه بدارون وقال إنه النموذج للعالم التجريبى الدقيق . ويقال إنه كتب مقالات كثيرة سنة ٦٨ يمتدح فيها دارون .

هذا التطور ، وإن الزمن عنصر هام فى إتمام تلك التغيرات .

فجاء چيمس لينكر ما هو خالد بل لينكر الخلود فى الله — أقصد اعتقاد چيمس بأن الله ذاته خاضع للزمن وأن أى إنسان يصر على أن العقل الخالق لا اعتبار عنده للزمن لن أجيب عليه . . . أليس العقل الذى لا يعرف حدوداً للزمن خرافة ألقيت على عواهنها ؟ »[١] .

ولقد استغل جيمس رأى دارون فى الغاية والتدبير حين أراد تطبيق المنهج البرجماتى على مسأله التدبير فى الكون . يقول چيمس بعد أن ردد القول التقليدى بأن الغائية قائمة فى الطبيعة :

« . . . ولكن نظرية دارون فى التطور زعزعت هذا القول إذ رأى دارون أن الصدفة موجودة فى الحوادث وأنها نتائج مناسبة إذا توفر الزمن الكافى . ورأى دارون أيضاً أن أشياء كثيرة فى الطبيعة تنقرض نتيجة عدم مناسبتها للوجود . ثم أحصى عدداً من الأشياء التى لو صح أنها خاضعة لتدبير لكان تدبير شيطان لا تدبير إله »[٢] .

ولفكرة التكيف والملاءمة للبيئة أثر هائل على فلسفة چيمس الستمولوچية فاعتقد جيمس أن الصدق متطور وأن وظيفة الفكر هى تحقيق تكيف الإنسان مع العالم الذى لا يظل على حال واحدة أبداً ، كما اعتقد أن النظرية لا بد أن يتطور معناها ويختلف تبعاً لتطور وظيفتها ولكى تكون النظرية صادقة ينبغى أن تجد مجال تطبيقها فى عالم التجربة . ولا بد أن يتغير التطبيق ما دام تغيير التجربة أمراً محققاً .

ولا نزاع فى أن النظرة البيولوجية إلى الإنسان ولاستبعاد الخفاء والقداسة التى أضيفت إلى العقل أثر فى نظرية جيمس فى الشعور حين قال إن الشعور ككائن مستقل أو وجود جوهرى أمر منكور فما الشعور إلا وظيفة .

---

(١) W. James, Will to Believe, p, 63

(٢) W. James, pragmatism, p. 111.

الاتجاه الروحى عند جيمس

إذا أريد فهم التطور العقلى لجيمس فهماً دقيقاً فينبغى ألا نقف عند تأثره بالمدرسة التجريبية الإنجليزية أو التيار التجريبى بوجه عام ، بل يجب أن نضيف تياراً آخر هو التيار الروحى أو الدينى . كان جيمس بحكم نشأته ميالا إلى الإيمان والاعتقاد واتجه إلى تبرير ذلك تبريراً فلسفياً . وشعر أن تلك رسالته وأراد تحقيقها وظل ساعياً حتى مات . ولم يعتقد جيمس أنه انحرف عن الاتجاه التجريبى بالخوض فى الدين وإنما اعتقد أنه يوسع من نطاق التجربة ، ويعدل من مفهوم الاتجاه حتى لا يكون إنكاره للدين ثغرة وفساداً . رأى أن الاعتقاد الدينى يمكن أن يقوم على التجربة — يقصد التجربة السيكولوجية والتجربة الدينية وهما نوعان من التجربة أغفلتهما المدرسة التقليدية .

ويمكن فهم التيارات الروحية التى سيطرت على ذهن جيمس إذا تناولت نقطاً أربعة :

أثر هنرى جيمس ، ومدرسة الفهم المشترك ، والأبحاث النفسانية ، وفلسفة رينوفييه .

هنرى جيمس : تأثر وليم بتدين أبيه هنرى تأثيراً كبيراً . ولقد كانت نشأة هنرى دينية ويقال إن أعدى أعدائه الشك أو الإنكار وأحب الأشياء إلى نفسه الإيمان والاعتقاد . ولم يكن هنرى تابعاً للعقيدة البيوريتانية السائدة فى نيوإنجلند فى ذلك الوقت ، وإنما كان متأثراً بنزعة روحية سادت العصر كله وكانت تسمى هذه النزعة بالمذهب الترنسندنتالى — ولقد وصل هذا المذهب إلى نيوإنجلند من ألمانيا ممزوجاً بالاتجاه الرومانتيكى فى الأدب والفن ، وأول من عبر عن هذا المذهب أو ذاك الاتجاه كبار الأدباء مثل جوته وكارلايل ، ووردزورث وإمرسون[1] .

---

(١) ينبغى عدم الخلط بين المذهب الترنسندنتالى ذى الصبغة العاطفية والروحية وبين المذهب الترنسندنتالى ذى الصبغة المنطقية والميتافيزيقية . فالمذهب وصل إلى أمريكا بالصبغة الأولى قبل أن تصل آراء كنط وهيجل وبرادلى .

والمذهب الترنسندنتالى دعوة إلى الدين الحر ينكر ربوبية المسيح وفكرة الخلاص عن طريق مساعدة الله للعباد ؛ وإنما يدعو إلى الاصلاح الاجتماعى والخدمات الاجتماعية ويقدر قيمة العواطف الإنسانية ويرى أن فى تركيب الإنسان عنصراً خارقاً للطبيعة ويؤمن الإنسان بفضل هذا العنصر بوجود قوى روحية فى الكون . ولا يتحتم أن يكون المقصود بالقوى الروحية وجود الله وإنما قد يكون المقصود بها إدراك قوى غير مادية تفعل فى الطبيعة ؛ ومظهر ذلك ما نراه من جلال الحياة ، وعظمة ما فى العالم من نظام ، وإدراك ما بالعقل من قانون خلقى .

تأثر هنرى بذلك المذهب بل كان صديقاً لحامل دعوته فى نيو إنجلند — وهو إمرسون[١] .

وكان إمرسون أديباً وفيلسوفاً وله آراء تجدها بذور الفكر البرجماتى ، فلا شك أن هنرى لقنها لابنه وليم . كان يعتقد إمرسون بالمعجزات وأن فى مقدور العقل الإنسانى أن يصل إلى مجال خارق للطبيعة يجد فيه الوحى والإلهام . وكان يرى أن الشرط الأول لتحصيل الحقيقة هو استخدامها إذ لا بد أن يُرَدْ علم الإنسان إلى عمل وأن العمل كمال الفكر . وكان يقول إن العالم مكون من أجزاء متباينة ومع ذلك يضمها نوع من الوحدة . ولقد قدر إمرسون المعرفة الحسية وقال إنها معرفة صحيحة — قد تكون معرضة للشك أحياناً ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتقاد بأن العالم الطبيعى موجود وليس وهماً .

وكان يرى أن الذهن مفتاح لفهم أسرار الكون وأن لقوانين الطبيعة ما يقابلها فى الذهن أى توجد موازاة كاملة بين قوانين الطبيعة وقوانين الفكر . ولقد وصل من ذلك إلى الاعتقاد بوجود عقل كلى أو روح خالقة كائنة وراء ظواهر الطبيعة قال إن الطبيعة تنطق بالروح بل تفترض المطلق وما العالم المادى سوى تعبير رمزى عن عالم روحى حقيقى .

---

(١) تعرف هنرى بإمرسون فى نفس السنة التى ولد فيها وليام فقد دعاه هنرى مرة لزيارته فى منزله فتصادف أن يصل إلى المنزل وقت ولادة وليم .

ولم يكتف چيمس بأن عرف فلسفة إمرسون عن أبيه ولكنه درسه دراسة خاصة وهو يؤلف صنوف التجربة الدينية مما يدفع إلى القول بالتأثير الكبير الذى أحدثه إمرسون فى نفس چيمس .

سويدنبرج (١٦٨٨ – ١٧٧٢) :

يقال إن هنرى – إلى جانب صداقته لإمرسون – تأثر بمفكر لاهوتى آخر نشرت كتبه فى سنة ١٨٣٦ هو عمانويل سويدنبرج .

كان سويدنبرج من علماء اللاهوت وأصحاب الرؤى وقال عن نفسه إن الله أغرقه فى حالات طاف فى أثنائها بالسموات والنار ورأى ما لم يره الناس . وكان مذهبه أفلاطونيًّا محدثاً : يعتقد أن الإنسان عاجز عن بلوغ الحقيقة بوسائله الحسية وأنه لا يتم بلوغها إلا بكشف أو بالهام صوفى . ويؤدى هذا الإلهام بالإنسان إلى عوالم أخرى غير هذا العالم ويدرك أن هذا العالم ما هو إلا نقطة مادية فى محيط روحى هائل أنشأه الله ويجرى فيه الملائكة والشياطين والناس .

ومن تحصل الحاصل أن نقول إن دوافع چيمس إلى التدين والتصوف ناشئة عن هذه البيئة الروحية التى عاشت فيها أسرة هنرى .

مدرسة الفهم المشترك[1] : حين دخل چيمس جامعة هارڤارد سنة ١٨٦١ وجد تيارين متعارضين من التيارات الفكرية : التيار التجريبى العلمى وكان أقوى نفوذاً وتأثيراً وسلطاناً على العقول ، خاصة وقد مضى سنتان على نشر أصل الأنواع ، وانطوى هذا التيار على إنكار الدين والإيمان وإهمال العقائد الروحية . أما التيار الفكرى الآخر فهو مذاهب عقلية تنقذ الدين . ولاحظ چيمس أن المدارس التى دافعت عن الدين كانت ضعيفة الأثر لا خطورة لها . وأبرز تلك

---

(١) مؤسسو هذه المدرسة هم توماس ريد ، ودوجلاس ستوارت ، وتوماس براون . وأهم أتباعهم فى سكوتلاند وليم هاملتون الذى انحرف عنهم قليلا ووقع فى حبائل كنط : الأمر الذى أدى بجون مل إلى الثورة عليه ووضع كتاباً يتضمن اعتراضاته عليه ؛ وفكتور كوزان فى فرنسا ؛ وجيمس ماكوش McCosh فى أمريكا .

المدارس فى أيام جيمس مدرستان : مدرسة الفهم المشترك والمثالية الألمانية .
وسنرى موقف جيمس من المثالية الألمانية فى الفقرة التالية .

جاءت مدرسة الفهم المشترك رد فعل لتجريبية هيوم وموجة الشك التى انطوى عليها مذهبه . ولكنها لم تكن بذات مذهب مستقل وكانت انتخابية أكثر منها مجددة .

ويمكن تلخيص فكرتهم العامة فى كلمات : يحمل الإحساس فى طياته اعتقاداً مباشراً بوجود مستقل للعالم المادى وإن هذا اليقين المباشر يمدنا بمعيار الصدق . وتقوم كل البراهين على هذه المعرفة المباشرة — وأساس هذه المعرفة المباشرة طائفة من المبادئ البينة بذاتها وليست محتاجة لتحليل . والسبب فى ذلك أنها مقبولة لدى الفهم المشترك .

ويمكن إثبات النفس الإنسانية والذاتية الشخصية والعالم الخارجى على أساس اقتناع الفهم المشترك بها اقتناعاً بديهياً مباشراً .

ولم يوجه زعماء هذه المدرسة اهتماماً خاصًّا بالدين وإنما اهتموا بالقضاء على الشك وعلى زعزعة العقائد بوجه عام — ولذلك نظر جيمس إليها نظرة هزيلة وشعر أن عليه واجباً هو إقرار العقيدة الدينية بطريقة مقنعة .

جمعية البحوث النفسانية : جمعية نشأت فى إنجلترا سنة ١٨٨٢ ضمت بعض كبار علماء النفس[1] وكان غرضهم القيام بتجارب علمية لاختبار التنويم وفكرة الوسطاء والقدرة على رؤية الأشياء غير المنظورة . وكان غرضهم كذلك جمع شواهد تتعلق بظهور العفاريت والمنازل المأهولة بالجن . وانضم جيمس إلى تلك الجمعية سنة إنشائها وأصبح عضواً فيها وأسس لها فرعاً فى أمريكا سنة ١٨٨٤ وظل عضواً عاملا بها حتى مات . ولقد أفادته بحوثه مع زملائه إفادة جمة فى الوصول إلى نتائج علمية تخدم أغراضه فى التوفيق بين العلم والدين . ولعل هذه الجمعية كانت الأساس المتين الذى جعل لجيمس شهرة فى الموضوعات الصوفية . وصلت الجمعية فيما وصلت إليه إلى وجود النفس المستورة Subliminal

(١) أهم أعضاء الجمعية سدجويك ، هودجسون ، ميرز وغيرهم .

فجعل منها قاعدة لوجود عنصر غير فسيولوجى فى الطبيعة الإنسانية يمكن أن يؤدى إلى اتجاه الإنسان نحو الله .

واكتشف چيمس — كعضو عامل فى الجمعية — وجود مناطق خفية من الشعور يمكن للإنسان عن طريقها معرفة عالم غير منظور . وأصبح هذا العالم جوهر الدين فى فلسفته الدينية كما سنرى .

چيمس ورينوڤييه :

يُذكر كثيراً أن رينو ڤييه هو الطبيب الذى عالج چيمس من مرضه ، ولم يكن رينوڤييه محترفاً لمهنة الطب ولكنه كان فيلسوفاً . وترجع قصة العلاقة بينهما إلى أحوال چيمس المرضية . لقد عنى چيمس بالتصوف وبعلم النفس المرضى . ومن دوافع عنايته بهما أنه كان مريضاً أمراضاً مستعصية ولم يجد علاجه إلا بطريق التصوف وحين تعمق فى دراسات علم النفس المرضى .

يقال إن چيمس كان ضعيف البنية أصابته علل كثيرة فى حياته ؛ فقد أصيب بمرض فى عينيه مرتين فى حياته ، وشكا فى سنة ١٨٦٧ من الأرق وآلام الظهر وعسر الهضم، وظل يعالج نفسه منها مدة خمس سنين ، كما أصيب بمرض فى القلب فى سنة ١٨٩٨ وبمتاعب عصبية ظلت ملازمة له حتى آخر حياته . ويقال أيضاً إنه كان مصاباً بالنوراستانيا كما أنه كان عنده استعداد وراثى للملانخوليا ومع أنه حاربه وانتصر عليه إلا أنه لم يقض عليه تماماً .

والواضح أن السبب الأساسى فى معظم هذه الأمراض هو إسرافه الشديد فى الجهد العقلى العنيف الذى كان يبذله فى تأملاته واطلاعاته وكتاباته للمحاضرات والمقالات والكتب .

ويهمنا أن نقف وقفة عند مرض أصابه سنة ١٨٧٠ فله دلالاته الفلسفية كما سنرى . أصيب چيمس فى هذه السنة بمرض الخوف من المرض من كثرة ما حل به من متاعب : وهذا المرض أقعده عن العمل حيناً ، وأورثه التشاؤم حيناً آخر ، فاضطرته هذه الحالة إلى الوحدة والعزلة عن الناس مما زاد فى إغراقه

فى التأمل النفسى والتفكير فى أمراضه ، الأمر الذى ضاعف من علله .

ويقال إنه فى غمرة هذه التأملات فكر فى مشاكل خلقية ، إذ أدى به اضطرابه وعدم استطاعته التخلص من الخوف والتخليط أن فكر فى الجبرية والحرية . تساءل عما إذا كانت ميولنا تساعدنا على فعل أفعال خلقية وعما إذا كانت تقف فى سبيل إيماننا بالأخلاق عوائق وأهمها وجود الشر فى العالم . وكان يعتقد — وهو فى هذه الحالة المرضية — أن العالم كله شر فهل يستطيع الإنسان أن ينتصر عليه ؛ وإذا كان الجواب بالإيجاب فلا بد من قوة الإرادة . ولكن هل لنا إرادات حرة وينبغى ملاحظة أن التيار العلمى السائد كان الجبرية والحتمية فى الفيزياء والفسيولوجيا مما زاد فى أزمة چيمس .

ويقول لنا چيمس نفسه إنه لم يستطع التخلص من أزماته إلا عن طريق قراءته لشارل رينوڤييه . الحقيقة أن لهذا الفيلسوف الفرنسى أثراً لا ينكر على چيمس فقد أرشده إلى آراء فى الدين والأخلاق أبلَّته من مرضه بل واستغلها فى « نظريته الإرادية » ؛ كما أن له أثراً على توجيه چيمس فى فلسفة التعدد .

شارل رينوڤييه Renouvicr (١٨١٨ — ١٩٠٣) :

قرأ چيمس عن رينوڤييه رأياً فى الاعتقاد يرى فيه أن الاعتقاد ليس شيئاً إذا لم يكن مدعماً ، وليس العقل هو الذى يدعم الاعتقاد . ولكن لا بد أن يأتى الاعتقاد لإرادة فيه . وحين لا يسعفنا المنطق أو التجربة فى تبرير الاعتقاد .

---

(١) سمى رينوڤييه مذهبه « بالنقدية الجديدة » Neo. Criticism ؛ وهو تابع لكنط فى بعض الآراء وناقد له فى بعض الآراء ، لكنه منكر المذاهب الوضعية والروحية التقليدية . رأى رينوڤييه أننا لا نعرف سوى الظواهر ، وأنه لا يوجد شىء فى ذاته ؛ لكنه لم ير رأى الإنجليز فى أن الظواهر منفصلة بعضها عن بعض انفصالا مطلقاً وإنما توجد قوانين عقلية لتوحد بين الظواهر . إن العالم متعدد الأجزاء لكن تشمله وحدة فى نهاية الأمر . ولقد أنكر رينوڤييه التصور اللانهائى للعالم : فرأى أن اللانهائية فكرة متناقضة من الناحيتين المنطقية والتجريبية . ويجب أن يكون العالم محدوداً يجرى عليه العد والحساب — وهو محدود بالزمان والمكان والعلية .

ويرى أيضاً أن الانفصال مبدأ ضرورى وليس الاتصال كما يرى الرياضيون وداروين معاً . ومعنى ذلك فى رأيه وجود بدايات بدون علل فى العالم لأن ذلك يمهد له الطريق لحرية الإرادة .

وحين نرى حاجة عملية ملحة للاعتقاد يجب علينا أن نعتقد لاعتبارات دينية وخلقية . لكى تكون لنا أخلاق لا بد أن نصادر على عقائد ولكى تكون لنا عقائد يجب أن نصادر على قيام أخلاق ، وما يخلصنا من هذا الدور هو اعتبار الإرادة — فى هذا المجال — فوق العقل — فالإرادة هى التى تخلق الاعتقاد . وليست الإرادة فعلا يوجه البدن إلى سلوك معين وإنما هى فعل — يظهر فى صورة انتباه — يؤثر على الأفكار : حين تبقى فكرة فى الذهن بتأثير الإرادة فقد استبعدت الأفكار الأخرى المعارضة لها . وحينئذ تعبر هذه الفكرة — التى ثبتتها الإرادة — عن نفسها فى صورة فعل .

هذه هى نظرية رينوڤييه فى الاعتقاد التى صدرت فى كتاب « مقالات فى النقد العام » سنة ١٨٥٩ ، وقرأها چيمس فى سنة ١٨٧٠ وشفى من مرضه ؛ واعتقد بحرية الإرادة بل إنه آمن بالنظرية واستغلها فى فلسفته .

الاتجاه المثالى الألمانى

كانت توجد تيارات فى إنجلترا والولايات المتحدة قبل أن ينتصف القرن التاسع عشر غير التيار التجريبى وأعنى بها المثالية الترنسندنتاليه فى صورتها الفلسفية والمنطقية والميتافيزيقيه .

ويقصد بالمثالية الترنسندنتالية فلسفة كنط وفشته وهجل .

ولقد انتقلت هذه المثالية إلى إنجلترا بعد أن نشر « سترلنج » كتابه « سر هيجل » فى سنة ١٨٦٥ . وانتقلت إلى أمريكا بعد أن نشر « هاريس » فلسفة هيجل فى مجلة الفلسفة التأملية سنة ١٨٦٨ وتبع هذين المفكرين فلاسفة آخرون نذكر فى إنجلترا كيرد وجرين وبرادلى ،وفى الولايات المتحدة هوسن Howison وبالمر ورويس .

وكان موقف چيمس من الفلسفة المثالية لم يكن موقف الأخذ عنها بل موقف الصراع معها . ولم يأخذ چيمس من هذه الفلسفة سوى القليل النادر .

لقد أنكر چيمس من كنط آراءه فى الأفكار القبلية وفى القانون الخلقى وفى المعرفة الكلية الضرورية .

«لم ير چيمس بأساً من أن تكون المعرفة احتمالية أو شرطية . . لم ينكر أن للعقل فاعلية فى المعرفة ، ولكن فاعليته فى التجربة يسندها شىء من التجربة نفسها لا أن يكون شيئاً ترنسندنتاليا فإن ذلك مناقض لميل چيمس العميق وهو المذهب التجريبى [١]» .

ومن الحق أن أقول إن چيمس أخذ عن كنط فكرة أساسية واحدة وجهته فى فلسفته البرجماتية — هى حق العقل العملى فى تقرير مصير بعض الحقائق كالحقائق الخلقية والدينية .

وكان موقف چيمس من هيجل وأتباعه المعاصرين له فى إنجلترا والولايات المتحدة موقف النقد والهجوم والصراع ، أكثر منه موقف الأخذ عنهم . لقد كرس چيمس أكثر حياته الفلسفية للهجوم على فكرتين قالت بهما الفلسفة التأملية هما فكرة الوحدة المطلقة كتصور للكون ، وفكرة العلاقات الداخلية الضرورية بين أجزاء ما فى الكون . واستعان على ذلك بنظرية التعدد التى لقنها له رينوڤييه وعلمها له فيلسوف ألمانى آخر سأتحدث عنه بعد قليل هو لوطزة Lotze . نادي بالمذهب التعددى وبنظرية تجريبية أصيلة فى العلاقات يصلح بهما التجريبية ويهاجم بها فلسفة برادلى ورويس .

ولم يمنع هذا چيمس من أن يتأثر بالفكر الألمانى تأثراً كبيراً — ولست أعنى بذلك فكر كنط وهيجل . ويتمثل الفكر الألمانى الذى أخذ عنه چيمس فى فشنر ولوطزة .

---

(١) Perry, Thoughts & Characters of W. James, Vol. I, p. 717.

فشنر Fechner[1] (١٨٠١ – ١٨٨٧) :

قرأ وليم جيمس للعالم السيكولوجى الألمانى فشنر رأياً ميتافيزيقيًّا لا أقول إنه أخذ عنه ، وإنما أقول إنه أرشده إلى جواز بحث العالم التجريبى فى أمور روحية . أراد فشنر إثبات وجود الله من مجرد ملاحظاته الفيزيائية فى العالم المادى . دلّ الفهم المشترك فشنر على أن لكل شىء صانعا : فلا بد من صانع صنع منزلى ولا بد أن يكون للعالم كله صانع كبير . ويتحرك الإنسان بفعل شعوره وإرادته وتتحرك الشمس والقمر والبحر والرياح بفعل شعور قوى وإرادة قوية . ولما كان للإنسان شعور فلا مانع من أن يكون للأرض شعور جمعى بل لا مانع من أن يكون للمجموعة الشمسية كلها شعور واسع فسيح . ومن هنا نصل إلى شعور عام مطلق للكون كله يسع كل ما فيه من قوى ويمكن أن نسميه الله[2] .

لوطزة Lotze[3] (١٨١٧ – ١٨٨١) :

عند جيمس أفكار ثلاثة وجهه فيها لوطزة هى : فاعلية العقل ، وتصور نقدى لفلسفة الظواهر ، ونظرية التعدد .

كان يعتقد لوطزة أن الإنسان ليس مجرد مرآة للوقائع وليس العالم الخارجى كما يصلنا عن طريق الإدراك الحسى نسخة من الواقع وإنما فى عقولنا عنصر يضيف جديداً إلى إدراكنا للوقائع الحسية . ولعل توجيه هذه الفكرة من لوطزة

(١) عرف جيمس فشنر لأول مرة حين قرأ كتابه عناصر علم النفس الفيزيائى الذى نشر سنة ١٨٦٠ ، ثم قرأ بعد ذلك نظريته فى العلاقة بين شدة المنبه وشدة الإحساس وله نقد على قانون فيبر – فشنر سجله فى مبادىء علم النفس ويفرد جيمس فصلا كاملا فى كتابه « الكون المتعدد » يعرض رأى فشنر فى الميتافيزيقا .

(٢) James, Pluralistic Universe pp. 150-153.

(٣) لوطزة عالم فى الطب والفيزياء والفسيولوجيا ومهتم بالفلسفة بل ودرسها فى جامعة ليبزج . سمى مذهبه (الكنطية الجديدة) وسماه أيضاً المثالية الغائية Teleological Idealism وفق بين مونادات ليبنتز ووحدة وجود سبينوزا ، وبين الواجدية والتعددية ، وبين الآلية والغائية . وله نظريات فى الآلية والغائية ووحدة الوجود والتعدد والعلاقات بين العقل والبدن ووجود أشياء فى ذاتها .

أثر فى چيمس ودفعه إلى نقد لوك فى طبيعة العقل وإلى نقد نظرية المطابقة التقليدية : مما استغله فى نظرية المعرفة البرجماتية .

وكان يعتقد لوطزة أنه يوجد — وراء الظاهرات البدنية فينا — مبدأ الوحدة — ذلك المبدأ الذى يجبرنا على افتراض وجود روح غير مرئية وراء الحس متميزة عن البدن . ونجد فى هذه الوحدة مبدأ الثبات فى التغير والوحدة فى الكثرة .

وكان يعتقد لوطزة بأن صلة الروح بالبدن صلة تفاعل ولكنه رأى أن تفسير هذا التفاعل أمر عسير .

ورأى لوطزة رأياً فى تصور الكون فهو تعددى على طريقة ليبنتز : لا توجد وحدة مطلقة ، ولكن الأجزاء والعناصر المادية — فى ماهيتها — قوى روحية .

قد يكون لهذه الآراء أثر فى چيمس . ويذكر چيمس نفسه هذا الأثر ويعترف به — لقد أخذ من لطزة ما تناسب مع الميول التجريبية فنبهه إلى أن العلاقات — مع انفصالها — قد تكون واصلة بين الأشياء ، ونبهه إلى أن نظرية التفاعل بين العقل والبدن نظرية صحيحة . ونبهه أخيراً إلى الاعتقاد بعناصر روحية فى هذا العالم أو وراءه .

(د) مصادر الحركة البرجماتية

نريد أن نشير هنا إلى أن الحركة البرجماتية التى نادى بها وليم چيمس ليست كل الحركة البرجماتية ، وليس هو الواضع الأول ولا المؤسس الحقيقى لها ،كان المؤسس الحقيقى للمذهب البرجماتى هو تشارلز ساندرز پيرس C.S. Peirce (١٨٣٩ — ١٩١٤) أحد الفلاسفة الأمريكان ولعله عملاقهم فى الفلسفة المعاصرة .

كان الواضع الأول لكلمة براجماتزم ، وأول من أعلن البرجماتزم كمنهج فلسفى ، وجاء جيمس فأخذه عنه ، وجاء من ورائه جون ديوى وأدلى برأيه فى

الحركة البرجماتية . كأن تلك الحركة — إذا أردنا أن نلتمس أصلها ومصدرها — ينبغى أن ترد إلى پيرس .

سنذكر كلمة عن فلسفة پيرس البرجماتية ، ولكننا نسبق تلك الكلمة بموجز للتيارات الفكرية التى سادت دوائر هارڤارد فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ونوجز هذه التيارات فى كلمات عن المنطق البرجماتى ، والحاجة إلى الاعتقاد ، والنادى الميتافيزيقى .

المنطق البرجماتى : لعل من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن الفكر الأمريكى تأثر بالمذهب التجريبى الإنجليزى وتعلق به . ونهج على أساسه . لكن خرج لنا فى جامعة هارڤارد فلاسفة نقديون وعلماء مثل پيرس العالم فى الرياضة والكيمياء . أدرك ما فى المنهج التجريبى التقليدى من عيوب ونقص ، وآلى على نفسه أن يصححه فاشتغل بالمنطق أما منطق أرسطو فقد قبل أقله واعترض على أكثره ، وكذلك منطق مل . وأما المنطق المثالى الذى وفد على القارة من ألمانيا — منطق كنط وهيجل — فإن پيرس انتهى فيه إلى عدم فائدته لإهماله التجربة والوقائع الجزئية ، وعجزه عبور الهوة بين مبادئ العقل الخالص وحوادث الطبيعة . فبدأ يشعر پيرس بحاجة إلى منهج يوضح الأفكار ويلقى ضوءاً على المشكلات الفلسفية ، دعامته التجربة الحسية ، وهامته أسس فكرية تضمن له البقاء . فكان المنهج البرجماتى — ومهد له بوضع أسس المنطق الرمزى ، أو ما سماه هو منطق العلامات .

الحاجة إلى الاعتقاد : حين وفدت على هارڤارد تيارات هيوم وداروين وسبنسر ، وفدت بصورة قوامها الشك والإنكار — إنكار المعرفة ، وإنكار ما درج عليه الذوق الفطرى من عقائد — فأحس الأمريكان بضرورة القيام بحركة اعتقادية تقاوم تلك الموجة . كان هيوم قد أنكر المعرفة الكلية الضرورية لأن معرفة الإنسان مقيدة بالانطباعات الحسية ونسخها الشاحبة الأفكار ، كما أنكر وجود نفس أو عقل ، ومن ثم فليس هنالك بالعقل مبادئ أو مقولات ، وزاد على ذلك إنكاره لأى مبادئ فى العالم الطبيعى فلا علية ولا حتمية ولا غاية .

وصاحبت فلسفة هيوم فلسفة أخرى لهربرت سنبسر هى اللاأدرية فأطاحتا بكل اعتقاد ، ونشرا الشك فى كل شىء . فقال سبنسر فى لا أدريته إن عملية التفكير تفسير ، والتفسير أمر نسبي ، وكان يعتقد أن عملية المعرفة تتضمن ثلاثة عناصر : فكرة العلاقة ، والتشابه ، والاختلاف ، وما دامت المعرفة نسبية فهى جزئية محدودة ؛ ولكن العقل يربط الجزء بالكل ، والمحدود بالمطلق . يتصور العقل إذن وجود مطلق ولانهائى ولكن لا سبيل له إلى معرفته حيث لا يوجد ما يشابهه أو يباينه أو يتعلق به — نربط المحدود بالمطلق ، لكننا لا نربط المطلق بشىء ومن هنا قال إن المطلق موجود لكنه مجهول أو لا ندرى عنه شيئاً .

لا بد وأن يقرر الفكر الأمريكى شيئاً جديداً حيال هذه الموجة الطاغية ، فقرر الدفاع عن الاعتقاد فى مقابل الشك . ويقودنا ذلك إلى النادى الميتافيزيقى .

النادى الميتافيزيقى : اتفق جماعة من المفكرين خريجى هارفارد أن يجتمعوا فى منزل أحدهم يتناقشون ويتباحثون فى المشكلات الفلسفية ، يجمعهم أساس واحد هو التجريبية ، ومعها الاعتقاد . وكانوا ستة هم پيرس ، تشونسى ريت Wright نيقولا چون جرين ، وليم چيمس ، جون فسك Fiske ، وفرانسس أبوت Abbot . وكانوا يجتمعون مرة فى منزل بيرس ، ومرة فى منزل چيمس ، وسموا أنفسهم بالنادى الميتافيزيقى ، سخرية من التيارات الفكرية السائدة .

كان بين المباحثات فى النادى ذكر جرين لتعريف بين Bain السيكولوجى الإنجليزى فى الاعتقاد وإعجابه به . كان بين قد قال « إن الاعتقاد ما على أساسه يكون الإنسان مستعداً للسلوك ! » وتباحث أعضاء النادى فى هذا التعريف وكان يسجل پيرس ما يراه ، وينقحه ويزيد عليه فى منزله . وكانت هذه الملاحظات نواة المذهب البرجماتى ؛ إذ نشر بيرس مقالين بعنوان تثبيت الاعتقاد « فى سنة ١٨٧٨ ، و « كيف نوضح أفكارنا « سنة ١٨٧٩ » ، كان الصياغة الأولى للمذهب البرجماتى ، وعنهما أخذ چيمس مذهبه .

قال پيرس حينئذ إن الاعتقاد قاعدة للسلوك ، أو هو تكوين عادة مشعور بها ينتج عنها سلوك حر .

والفرق بين الاعتقاد ومجرد الادعاء أن ينتج عن الاعتقاد سلوك مطابق له حتماً؛ ولا ينتج عن الادعاء سلوك ما . وأن الفرق بين اعتقاد وآخر حدوث سلوكين مختلفين : فإذا قلت إن لدى اعتقادين ، ورأيت أنه ينتج عنهما نوعان متشابهان من السلوك فإنى أحكم بأنهما اعتقاد واحد لا اثنان . إن تأسيس الاعتقاد يساوى تأسيس عادة للسلوك . إن العمل هو المحك الوحيد الذى يميز المعتقدات .

وينبه پيرس إلى أنه ليس من الضرورى أن يتبع السلوك الاعتقاد فوراً وحالا ، وإنما يجعلنا الاعتقاد فى حالة يجب معها أن نسلك بمقتضاها حين تحين الفرصة الملائمة ؛ أى أن فى الاعتقاد عنصراً شرطيًّا : إذا اتصف موقف ما بصفة ما فالرجل صاحب الاعتقاد المعين سيستجيب لهذا الموقف فى الوقت المناسب . هذا موجز لنظرية پيرس فى الاعتقاد الذى بنى على أساسه منطق جديد سمى المنطق البرجماتى وهذا موجز للبيئة التى كانت سائدة فى دوائر هارڤارد قبيل ولاذة هذا المنطق ، والتى ساعدت على ظهوره .

موجز لفلسفة پيرس البرجماتية :

بدأ پيرس حياته العلمية عالماً فى الطبيعة والكيمياء ، ثم تحول عنهما إلى الرياضيات فبرع فيها ، وربط بعد ذلك بين الرياضيات والمنطق فشارك فى تأسيس المنطق الرياضى بعد أن أضاف جديداً إلى المنطق القديم والحديث ، وله أبحاثه الجديدة فى القضايا وأنواعها والاستدلالات والبراهين وأصنافها ، بالإضافة إلى أنه اهتم اهتماماً بالغاً بمنطق العلامات أو الرموز . وكان يطمع أن يقيم نسقاً فلسفيًّا ضخماً فأقام على أساس هذا المنطق ميتافيزيقا جديدة . تكلم پيرس إذن فى العلوم الطبيعية والرياضية وعلم المنطق والمعرفة والميتافيزيقا ، لكنا نوجز هنا فكرتين كانتا الأساس للحركة البرجماتية . نوجز نظرية المعنى ، والنظرية الواقعية .

نظرية المعنى :

أعلن پيرس أن حركته الجديدة منهج أول الأمر وليست مذهباً ينطوى على

نظريات ونتائج معينة ، و إن كان أدي به هذا المنهج إلى نظرية ميتافيزيقية أصيلة فيما بعد . لقد عرف حركته الجديدة بأنها مبدأ فى المنطق ، أو أنها قاعدة منطقية ، ونظرية فى التحليل المنطقى ، وعرف منهجه كذلك أنه يوضح به معانى التصورات الذهنية ، وعنى بها تلك التصورات التى يمكن أن تدور على أساسها البراهين المتعلقة بالوقائع التجريبية .

وكان يقصد بيرس بالمنهج البرجماتى[1] كوسيلة لتوضيح الأفكار والتصورات أنه يضع لها تعريفات . فيكون منهجه إذن نظرية جديدة فى التعريف . وإن كان قد آثر أن يسميها نظرية فى المعنى .

وتقوم نظريته فى التعريف على منطق العلامات أو السميوطيقا . والعلامة شيء يحل محل شيء آخر . ويري أن الخاصة الأساسية لأى علامة أنها ثلاثية Triad : الرمز حد أول، وموضوعه حد ثان، وهناك مفسر interpretant هو الحد الثالث . ويهمنا ونحن نتابع نظرية التعريف الجديدة أن نقف على معنى المفسر عند بيرس . لقد قصد بالمفسر علامة أخرى توضح العلامة الأصلية أو الرمز اللغوى .

ولقد صنف بيرس المفسرات أصنافاً كثيرة يهمنا منها ما يسميه بالمفسر المنطقى وهو المعنى الذى يصل العلامة بموضوعها . ويوضح ذلك بقوله إن المفسر المنطقى لحد ما هو ذكر خصائصه — وخصائصه الحسية فحسب . ويبرر ذلك

---

(١) يقول بيرس أنه أخذ كلمة براجماتزم من تمييز كنط بين كلمتين هما Pragmatic و Practical, وقال إن الفرق بينهما مثل ما بين القطبين إذ تشير الأولى إلى بحث فى قواعد الفن الذى يشتق من التجربة ، بينما تشير الثانية إلى القوانين الخلقية ذات الأساس القبلى . أما وليم جيمس فيرى أن الكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها الفعل . والمسألة فى حاجة لتحقيق أكثر من ذلك . قال البعض إنها مشتقة من Pragma ومعناها الأشياء ، وقال آخرون إنها مشتقة من الفعل Prasso أو Pratto ومصدرها Prattein ومعناه أفعل ؛ ومع ذلك وجدنا أصحاب الحركة اشتقوا الكلمة من Pragma ليدلوا بها على معنى Prattein . وهذا سوء استخدام للكلمة ، مما أدى ببعض مؤرخى الفلسفة أن يقولوا أن معنى برجماتزم هى الأشياء المصنوعة ليدمجوا معنى اللفظين اليونانيين معاً . يبدو أن بيرس وجيمس لم ينتبها لهذه الصعوبات ، واكتفى الأول بأن أخذ الكلمة كما استخدمها كنط، واكتفى الثانى بأن شرحها بأنها تتضمن الفعل والسلوك ؛ وإن كانت ترادف كلمة Practical فيجب أن نفهمها لا بمعناها الدارج وإنما بمعنى ما هو جزئى محدد Particular .

بأن فكرتنا عن أى شيء هى فكرتنا عن آثاره الحسية ، وتكون قد خدعت نفسك إذا توهمت أنك قادر على الوصول إلى نوع آخر من الخصائص ، ذلك لأن وظيفة الفكر الإنسانى هي الاهتمام بالأفكار التى تفسر تفسيراً حسياً . ومن المأثور عن پيرس قولته : « لنعتبر الآثار التى يمكن أن تصور موضوع الفكرة حاصل عليها ، والتى نتصور أن لها مركزاً عملياً . إن فكرتنا عن هذه الآثار هى كل فكرتنا عن الموضوع » .

ويشرح معنى الخصائص الحسية أو المفسر لكلمة ما أو تصور ما بقوله إن الوصول إلى تلك الخصائص يساوى إجراءنا لعملية معينة نقوم بها ، ونصل منها إلى نتائج ، ويتألف معنى هذا التصور من مجموعة تلك النتائج . ويقول فى ذلك إن « المعيار البرجماتى هو أن وصفك لشيء ما يساوى قولك إن عملية معينة — لو أجريتها — يجب أن تتبعها نتيجة لها وصف عام محدد . وقصد بإجراء العملية وسيلة إلى إدراك الخصائص الحسية. ان التعريف يجب أن يكون عاماً وهذا معنى وضوحه . وقد يثير بعض الشك قولنا إن الوضوح والعمومية شيء واحد ولكن يزول الشك حين ندرك أن پيرس لا يعنى بالعمومية فى اللفظ عدم التحديد، وإنما يعنى أن العملية الإجرائية لكى تكون واضحة ينبغى أن تكون ممكنة لكل إنسان .

ولعل من عبارات پيرس الشهيرة قوله : « تجربة الرجل ليست شيئاً إذا كانت بمعزل ؛ إذا رأى إنسان مالا يراه الآخرون سم ذلك هلوسة وتخليطاً . ليست تجربتى ولا تجربتك ولكنها تجربتنا التى ينبغى أن نفكر فيها » .

ونذكر مثلا ضربه پيرس لطريقته الجديدة فى تعريف الألفاظ . إن التعريف العادى لعنصر الليثيوم هو ما وزنه الذرى يساوى ٧ تقريباً . ولكن يعرفه البرجماتى على النحو التالى : إذا بحثت بين الفلزات على فلز شفاف نوعاً ما ، ينفذ منه الضوء ، ذو شكل رمادى أو أبيض ، صلب ، يلمع وله بريق ، لا يقبل الذوبان ، تعطى القطعة منه لوناً قرمزياً لدخان غير مشتعل ، ويمكن أن يذوب نوعاً ما فى حامض المورياتيك إذا مزج مزجاً جيداً بالجير ثم انصهر ، وإذا

تبخر هذا المحلول ووضع الراسب فى حامض الكبريتيك ونقى حالا يمكن أن يتحول إلى كلوريد الليثوم — إذن لقد وصلت إلى تعريف اللثيوم .

هذه طريقة پيرس فى تحديد معانى الألفاظ . وهى كما قلنا طريقة تنطوى على أن المعنى لا يتألف إلا من مجموعة الآثار والنتائج التى تنجم عنه فى محيط الخبرة الحسية .

النظرية الواقعية :

ليس ما قلناه فى التعريف كل المنهج البرجماتى الذى نادى به پيرس ، ذلك لأن التعريف كما أوضحناه يعنى أن المعنى هو مجموعة النتائج الحسية المباشرة ولكنه لم يذكر مجموعة النتائج المباشرة ولكنها مجموعة النتائج فحسب : وبمعنى آخر يعتقد پيرس بأن المعنى الدقيق لتصور ما كامن فى آثاره المباشرة وغير المباشرة ، ما نرى من آثاره الحاضرة وما يمكن أن نري منه فى المستقبل . وأساس قوله هذا نظرية ميتافيزيقية يسميها الواقعية . وللواقعية معان كثيرة يهمنا منها هنا الواقعية القديمة التى ذهب إليها أفلاطون وتابعه فيها العصر الوسيط حين قال إن للكليات وجوداً مستقلا عن الأذهان وعن الأشياء الجزئية ، ويتألف من مجموعها عالم آخر هو عالم الكليات وهو العالم الأساسى الذى صدرت عنه الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية .

لقد نادى پيرس بواقعية جديدة : قال إن للكليات وجوداً ، مستقلا عن الإنسان وعن الجزئيات ، لكنها لا توجد فى عالم مثالى آخر ، ولكنها قائمة فى عالمنا الذى نعيش فيه . والكليات هنا هى القوانين التى يسير العالم الطبيعى وفقاً لها . للقوانين وجود مستقل عن الجزئيات الخاضعة لها ، وليست مجرد صيغ تعبر عن الحوادث ، أو عبارات لفظية ترمز إلى ما يكون فى العالم وإنما للقوانين وجود مستقل فمثلا إن لم يوجد قانون موضوعى يتحكم فى حركات الذرة ويجبرها على أن تتبع نظاماً معيناً فى الحاضر والمستقبل فلن نقول إن للذرة قانوناً معيناً تسير عليه . إن ما نصادر عليه من وجود الترتيب والنظام فى العالم ما هو إلا نتيجة اضطراره إلى الخضوع لسلطة موضوعية هى القوانين .

ثم ينتقل پيرس من موضوعية القوانين إلى أن العالم لا يسير وفق قوانين حتمية ضرورية دائماً وإنما به عنصر الإمكان . فالقوانين فى تطور وتخضع لقانون التطور ذاته . وليس المستقبل معروفاً لنا معرفة ضرورية وإنما قد يسير وفق الماضى ، وقد يتغير عنه قليلا أو كثيراً . ويتضمن ذلك أن پيرس مؤمن بعنصر الصدفة فى الكون أى أن من الممكنات ما قد يظهر فى المستقبل ، ما لم نلحظه فى الماضى .

فإذا ربطنا بين نظرية الواقعية ونظرية التعريف البرجماتى قلنا أن پيرس لا يؤمن بأن الآثار والنتائج المباشرة لشىء ما هى كل معناه ، وإنما يتألف المعنى من مجموعة النتائج ، وقصد بمجموعة النتائج هو اتباع الطريق اللانهائى فى البحث . فما نصل إليه اليوم من نتائج تصور ما ليس ذلك كل معناه ، وإنما نضيف إليه دائماً ما يأتينا به المستقبل من نتائج أخرى وهكذا .

المنهج البرجماتى بين پيرس وچيمس :

قلنا إن پيرس كتب مقالين بعد مباحثات النادى الميتافيزيقى أشار فيهما إلى نظرية الاعتقاد على أساس تعريف بين ، كما أشار إلى توضيح أفكارنا عن طريق اتباع المنهج البرجماتى الذى لخصه فى نظرية التعريف والواقعية . ويقول چيمس إن هذين المقالين ظلا مجهولين عشرين سنة حتى كشف هو عنهما : حين ألقى محاضرة فى جامعة كاليفورنيا سنة ١٨٩٨ بعنوان « الأفكار الفلسفية ونتائجها العملية » أخذ فكرتها الرئيسية عن المنهج الذى قاله پيرس من قبل ، ولم ينس چيمس أن يشيد بفضل زميله عليه فى ذلك[1] .

ولكن ظل پيرس حتى آخر حياته مصراً على أن منهجه إنما هو قاعدة منطقية قبل كل شىء . أما چيمس فقد أخذ فكرة المنهج البرجماتى وطبقها تطبيقات مختلفة : على نظرية المعرفة ، ونظرية فى الأخلاق والدين ، ونظرية فى الميتافيزيقا ولم يكن پيرس يريد للمنهج الذى ابتكره أن يستغل فى الدين والأخلاق فغضب على چيمس وأعلن اختلاف مذهبيهما .

---

(١) انظر النص الأول فى آخر الكتاب .

الفصل الثانى

المنهج البرجماتى عند وليم جيمس

أراد وليم جيمس بالفلسفة البرجماتية أن يقف موقفاً وسطاً بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى رأى فى كليهما خيراً كثيراً ، ولكنه رأى كليهما يهمل جانباً معيناً من جوانب الطبيعة البشرية : لاحظ أن المذهب التجريبى شديد الإخلاص للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة ، شديد الاهتمام بالمشاهدات والتجارب ؛ وهذا فضله الكبير لكنه مهمل للقيم الخلقية والدينية فى الإنسان. للإنسان مطالب وحاجات ورغبات طبيعية كطلب الإيمان وحاجته إلى الحرية والأمل والرضا والتفاؤل ورغبته فى تحصيل الخير والسعادة ؛ كما لاحظ وليم جيمس أن المذهب العقلى يفى بهذه الحاجات الروحية للإنسان لكنه يتنكر للوقائع الجزئية والأشياء التجريبية .

رأى جيمس أن هذين الاتجاهين يوقعان الفيلسوف فى مأزق [1] مأزق اختيار أحدهما وأن الإنسان لا يستطيع تفاديهما معا أو الجمع بينهما . ومن هنا شعر جيمس أنه بحاجة إلى اتخاذ موقف وسط بين هذين الاتجاهين يحقق الإخلاص للواقع والتجربة ويعطيه الإيمان بالقيم الروحية فى نفس الوقت ، فنادى بالمذهب البرجماتى .

« إن المذهب البرجماتى يفى المطلبين معاً : يحتفظ بالدين كالعقليين ، ويحتفظ بالإخلاص العميق للوقائع كالتجريبيين [2] » .

---

(١) قال كولردج مراراً « إن كل إنسان يولد إفلاطونياً أو أرسطيا » . وكان يقصد بالأول العقلى وبالثانى التجريبى . والحق أنه يمكن تجاهل الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو إذا فهمنا أن ديمقريطو بروتاجوراس تجريبيان أكثر من أرسطو . وبذا يكون من الأفضل من كولردج أن يقول إن كل إنسان يولد أفلاطونياً أو ديمقريطياً .

(٢) W. James Pragmatism p. 20.

ولقد أعلن وليم چيمس أول أمره أن فلسفة البرجماتية منهج وليست مذهباً فلسفياً ؛ وقصد چيمس من المنهج أنه اتجاه فحسب : اتجاه إلى توضيح الأفكار ، وإعطاء دلالات صادقة لتصوراتنا وقضايانا ، ورأى أنه يحل — بهذا المنهج — كل المناقشات الفلسفية وذلك بمتابعة « مبدأ پيرس البرجماتى » والذى يقتضى أن ينحصر معنى التصور فى نتائجه العملية وآثاره الحسية ، وأن الخلاف بين تصور وآخر هو الخلاف فى واقعة محسوسة تنتج عن أى منهما أو نتيجة سلوكية يؤدى إليها أحدهما .

وضع چيمس قاعدتين لمنهجه هما :

(ا) إذا كان لديك قضيتان واعتقدت بصدقهما معاً فانظر إلى أثر كل منهما على سلوكك العملى . إن اختلف سلوكك نتيجة اعتقادك بالقضية الأولى عن السلوك الناتج عن اعتقادك بالقضية الثانية ، إذن فالقضيتان مختلفتان حقاً . وإذا لم يوجد خلاف عملى بينهما بمعنى لم يوجد خلاف فى السلوك نتيجة اعتقاد الفرد بكل منهما فتأكد أنهما قضية واحدة بصورتين لفظيتين مختلفتين .

(ب) إذا لم يوجد أى أثر عملى فى سلوكك نتيجة اعتقادك بصدق قضية ما ، يختلف عن سلوكك نتيجة اعتقادك بكذبها ، فاعتبر أن هذه القضية لا معنى لها بل لا وجود لها : إذ أن دلالة الفكرة فيما ينتج عنها من أثر فى السلوك[١] .

ولقد شبه أحد الفلاسفة البرجماتيين المعاصرين لجيمس والآخذين عنه[٢] الاتجاه البرجماتى على أنه منهج وليس مذهباً بما يأتى : « مثل المنهج البرجماتى كمثل ممر فى فندق يطل على كثير من الغرف . قد تجد فى إحدى الغرف كاتباً يكتب فى (نزعة) الإلحاد ، وتجد فى غرفة أخرى رجلا راكعاً يطلب الإيمان ، وتجد فى ثالثة عالماً كيماوياً يبحث فى خصائص الكائن الحى ، وتجد فى رابعة فيلسوفاً يضع مذهباً فى الميتافيزيقا المثالية ، وتجد فى غرفة خامسة من يبرهن

---

(١) James, Pragmatism, pp. 48-50.

(٢) الفيلسوف الإيطالى بابينى Papini وكان شاباً فى الثلاثين حين نادى جيمس بمذهبه وكان بينهما مراسلات ودية كثيرة .

على استحالة الميتافيزيقا . يجب أن يمر هؤلاء جميعاً فى هذا الممر إذا أرادوا أن يدخلوا غرفهم أو يخرجوا منها »[١].

ويصرح وليم چيمس أن منهجه البرجماتى ثورة على الفلسفة التجريبية حين أنكرت قضايا الدين والإيمان ، وأنه ثورة كذلك على الفلسفة العقلية حين كانت حلولها للمشاكل حلولا مجردة غير مجدية . ولقد تبين لجيمس أن المشكلات التى بحثها العقليون — حين نضعهما تحت الاختبار البرجماتى — قد يتبين لنا أنها خرافات وليست مشاكل ، أو قد يتبين أنها مشاكل ولكنها لم توضع الوضع الصحيح ؛ ومن هنا نفهم إعلان چيمس عن منهجه أنه يتصف بالثورة على الأبحاث المجردة والمبادئ الثابتة والمذاهب المغلقة والحلول الكلامية والأسباب القبلية ، وأنه يتصف بالإخلاص للوقائع الجزئية والنتائج المحسوسة والآثار الدقيقة المحددة .

كان أساس فلسفة وليم چيمس — كما عرضت فى الفصل الأول — إنكار الحقائق القبلية والاعتقاد بأن الإنسان هو مصدر الحكم على الأشياء بالصدق أو الكذب وأن ليس هنالك حقائق خالدة مهمتنا أن نتأملها ولذلك ثار على تلك المذاهب العقلية التى تجعل أساس بحثها مبادئ ثابتة تصادر على صحتها ولا يسندها سند تجريبى . وكان أساس فلسفته كذلك تبرير مطالب الإنسان الروحية إذا وجد لها سنداً فى التجارب الجزئية وإذا كان الاعتقاد بها ينتج آثاراً حسية دقيقة محددة فى العالم الذى نعيش فيه .

سبب اتجاه چيمس نحو الفلسفة البرجماتية :

أراد وليم جيمس أن يشرح لنا الأسباب التى أدت به إلى ترك البحث فى المشكلات بحثاً نظرياً مجرداً تأملياً والاتجاه فى بحثها بحثاً عملياً . كتب مقالا شهيراً[٢] انتهى فيه إلى أن الأبحاث النظرية ناقصة بالضرورة وأن الحلول الصادقة

---

(١) James, W., Pragmatism, p. 54.

(٢) عنوان المقال : (ميل الإنسان إلى التفكير الفلسفى) Sentiment of Rationality ونشرت لأول مرة فى مجلة Mind فى يوليو سنة ١٨٧٩ ورأى النقاد أنه كان يمكن جعل عنوانها « دوافع التفلسف » عند جيمس . وهى إحدى فصول « إرادة الاعتقاد » فيما بعد .

للمشاكل الفلسفية هى الحلول المرتبطة بالسلوك العملى والمرضية لمطالب الإنسان .

يرى چيمس فى هذا المقال أن للإنسان مطالب نظرية وأخرى عملية .

أول مطلب نظرى يرغب فيه الذهن هو التبسيط ، إنه ينزع بطبعه إلى البساطة ، ويميل إلى رد المعقد إلى البسيط ، والكثير إلى الواحد ؛ لأن النتيجة المبسطة موفرة للجهد الذهنى . والرغبة فى الاقتصاد فى وسائل التفكير رغبة فلسفية أكيدة إذ يشعر الإنسان برضا وارتياح حين يدرك أن مجموعة من وقائع متباينة فيما بينها — يمكن ردها إلى واقعة واحدة أو يمكن أن تفسرها واقعة واحدة .

وثانى المطالب النظرية التى يرغب فيها الذهن هو الرغبة فى التمييز . ويقصد بها چيمس رغبة الإنسان فى معرفة الأجزاء والتفاصيل وعدم الاكتفاء بالإدراك العقلى للكل وفهم الأشياء فهماً معمماً . ويرى أن معرفة الجزئيات والتفاصيل أهم من معرفة الأشياء معرفة عامة وإدماجها فى أنواع وأجناس . ومظاهر هذه الرغبة فى التمييز هى الإخلاص فى توضيح الإدراك الحسى توضيحاً يبرز معالمه وتفصيلاته وكراهيته للمجمل والمشوش والتشابه الغامض فى الأشياء .

إن البساطة من جهة والوضوح من جهة أخرى مطلبان أساسيان للفكر فيما يرى وليم چيمس . وينتقل من هذه الخطوة إلى حكم عام هو أن أية فلسفة تنكر أحد المطلبين أو كليهما أو تعطى لأحدهما مرتبة أعلى من الآخر فلسفة غير مقبولة ؛ ويدلل على ذلك بفلسفة سپنوزا وهيوم . رأى چيمس أن سر إهمال الناس لفلسفة سپنوزا أنه اهتم بالوحدة المطلقة دون غيرها فلم يراع الجزئيات ولا التفاصيل وإنما رد كل الأشياء المادية إلى مبدأ واحد مطلق يفسرها . وسر إهمال الناس فلسفة هيوم هو اهتمامه الشديد بالكثرة المطلقة والانفصال المطلق بين الأشياء بحيث تعثر الجمع بينها وإيجاد رابطة أو عدة روابط توحد بينها .

ينتقل چيمس من هذا الحكم إلى حكم آخر هو أن الفلسفة الصادقة هى التصنيف الكامل لجزئيات الكون : أى حصر ما فى الكون من أشياء حصراً دقيقاً محدداً دون إهمال التفصيلات والجزئيات ثم تصنيف هذه الأشياء المتكثرة المتعددة فى مجاميع تشمل كل منها عدداً من الأشياء تشترك فيما بينها من خصائص

واحدة . وحين يناقش جيمس هذا الحكم يرى أن إيجاد هذه الفلسفة الصادقة عمل مستحيل . لأن التصنيف هو إيجاد ماهية مجردة كائنة فى الأشياء وترك ما عداها . وبذا لا يكون التصنيف كاملا بالضرورة وإنما فتح مجال لأشياء تظل مجهولة . وهذه النتيجة — وهى استحالة بناء مذهب نظرى صادق — تبرر لوليم جيمس انعدام الثقة فى المطالب النظرية للإنسان والاتجاه نحو مطالبه العملية .

يرى جيمس أن معرفتنا للأشياء معرفة صحيحة قائمة على مقدار التنبؤ بنتائج تلك الأشياء . إن لعلاقة الشىء بنتائجه قيمة كبرى ولذا ينبغى أن نتخذ ارتباط المدرك بنتائجه المستقبلة قاعدة فلسفية .

ويتابع جيمس بحثه فيقول إن حب الاستطلاع الفطرى فينا هو الذى يحفزنا إلى الوصول إلى نتائج الأشياء وآثارها ، فإذا ما وصلنا إليها استراح العقل واطمأنت النفس وأحس الفرد الأمان والاقتناع بما وصل إليه . كأن أول مطلب عملى — عند جيمس — هو الرغبة فى الوصول إلى توقعات محددة للأشياء ؛ أما إذا لم تحقق هذه الرغبة وظل المستقبل غامضاً عاش الفرد فى قلق وحزن واضطراب عقلى .

ولكن مستقبل الوقائع قد يحدد بطرق كثيرة : منها ما يلائم طبيعتنا ومنها ما لا يلائم . والفلسفة الصحيحة هى تلك التى تحدد المستقبل بحيث ترضى طبيعتنا . والفلسفة الكاذبة هى تلك التى تتجاهل الميول الإنسانية أو التى تنطوى على تعارض بين مستقبل الوقائع ورغباتنا وأمانينا .

ما هذه الطبيعة الإنسانية التى تتردد فى كتابات جيمس كثيراً ويمر عليها دون أن يشرحها ؟ يقول جيمس فى خاتمة مقاله « ميل الإنسان إلى التفكير الفلسفى » أن فى الإنسان ميولا ينبغى أن نحترمها مثل الاستجابة والأمل والصبر والاحتمال والإعجاب والاجتهاد والمخاطرة وكفاحه ضد الشك ونضاله لليأس والخوف والضيق وميله وسعيه نحو الخير والتفاؤل والبعد عن الشر وما يؤدى إلى التشاؤم .

هذه هى الفلسفة العملية كما يراها چيمس وتبين أنها ليست وجهة نظر فى شئون الحياة اليومية وإنما الوصول إلى حلول لمشكلات نظرية لا عن طريق تحليلها تحليلا جدليًا أوعن افتراض فروض قبلية مستقلة عن التجربة بل يكون حل المشكلات بمتابعة آثارها المحددة ونتائجها الدقيقة بحيث لو لم يكن للمشكلة نتيجة أو لحلها أثر فى الحياة (النظرية أو العملية) فالمشكلة باطلة .

ولقد استخدم چيمس هذا المنهج وطبقه على نظريات له فى المعرفة والميتافيزيقا سأذكرها فيما بعد — ولكن لا بأس من توضيح المنهج فى هذا المكان عن طريق استخدامه فى بعض المشاكل الفلسفية .

لقد استخدم چيمس منهجه البرجماتى لتوضيح مشكلات ثلاثة : الجوهر ، والتدبير فى الكون ، وخلاص العالم .

المنهج البرجماتى ومشكلة الجوهر :

هل حقًّا للأشياء المادية جواهر مستقلة مختفية وراء أعراضها وخواصها الحسية التى نشاهدها ؟ أو هل حقًّا لقطعة الطباشير مثلا جوهر مختلف وراء البياض وسهولة الكسر والشكل وعدم الذوبان فى الماء ؟ أم أن قطعة الطباشير ليست غير مجموعة هذه الخواص ؟

قبل أن يناقش وليم چيمس مشكلة الجوهر مناقشة برجماتية يذكر رأى بوركلى ويثنى عليه . يرى چيمس أن بركلى قد استخدم المنهج البرجماتى بدقة وهو لا يشعر حين عالج الجوهر المادى . يصر چيمس على أن بركلى لم ينكر العالم المادى وإنما ينكر الفكرة المدرسية القائلة بجوهر مادى مختفية وراء العالم المحسوس لا سبيل إلى الوصول إليه .

لقد أنكر بركلى وجود هذا الجوهر وقال إننا لا نعرف غير إحساساتنا باللون والشكل والصلابة وما إلى ذلك . إن الفروق بين وجود المادة وعدم وجودها هو وجود هذه الإحساسات . هذه الإحساسات هى القيمة الفورية التعاملية لكلمة مادة . كأن بركلى كان يتساءل عما إذا كان يوجد فرق بين اعتقادك بوجود مادة واعتقادك بعدم وجودها ؛ أو ما الأثر الذى يتركه اعتقادك بوجود مادة فى

سلوكك ثم يقصر عنه اعتقادك بعدم وجودها . ويرى جيمس أن جواب بركلى هو أن الأثر العملى هو فى هذه الإحساسات بل إن الإحساسات هى كل معنى المادة .

ويعرض چيمس رأى لوك فى الجوهر الروحى كما عرض رأى بركلى فى الجوهر المادى .

اهتم چيمس بما سماه لوك « الذاتية الشخصية » يرى چيمس أن الذاتية الشخصية عند لوك هى الشعور . وكان يقصد لوك بذلك أننا فى أى لحظة من لحظات حياتنا نتذكر لحظات أخرى فى حياتنا ونشعر بأن اللحظات كلها أجزاء من تاريخ حياة الشخص . كان قد فسر العقليون ذلك بوجود جوهر روحى ولكن لوك رأى أن الذاتية الشخصية ليست غير الشعور بدليل أننا لو فرضنا أن الله سلب منا شعورنا ألانزال نحتفظ بأرواحنا ؟ — لا . إذن فالذاتية هى الشعور وليست الجوهر الروحى[1] . ولقد أعجب چيمس برأى لوك واعتقد أن حله للمشكلة براجماتى .

هذا هو حل بركلى ولوك لمشكلة الجوهر المادى والروحى . ويحل چيمس نفس المشكلة حلا براجماتيا بالطريقة الآتية : عندنا مذهبان : مذهب مادى وآخر روحى . والمذهب المادى هو القول بأن القوانين هى التى توجه الأشياء ، والمذهب الروحى هو القول بأن العقل هو الذى يدبر الأشياء ويتحكم فى سلوكها ،

---

(١) يقول لوك : « إذا كانت شخصية الروح فقط هى التى تؤكد وجود الإنسان ، وإذا لم يكن شىء فى طبيعة الإنسان يجعل الروح الفردية حالة فى عدة أجسام ، فمن الممكن أن يكون هؤلاء الناس الذين عاشوا فى أزمان متباعدة هم نفس الرجل . . . لا شىء غير الشعور يوجد الوحدة بين أجزاء الكائن الواحد . لا قيمة لوجود ذاتية جوهرية بدون الشعور لأن هذه الذاتية لا تشير إلى وجود شخص . . . إن الذى يثبت وجود الشخص ما به من شعور لا ما فيه من جوهر . وشعوره هو إدراكه بالإدراك : أى إدراكه أنه يحس ويشم ويرى ويلمس ويتذكر ويفكر . ولو صح أن الروح هى جوهر الإنسان ونحن لا نرى مانعاً من أن تحل روح واحدة فى أجسام كثيرة لصح أيضاً أن روحاً واحدة تحل بأشخاص مختلفين متباعدين وتجعل منهم شخصاً واحداً . إن الجسد الهامد الميت نسميه شخصاً ولكن لا ذاتية فيه لأنه لا شعور له » .

Essay Concerning Human Understanding. Ch.27, Book II. S. 6,23.

ثم يتساءل جيمس . ما الاختلاف العملى الذى يطرأ على سلوكنا لو قلنا إن العالم تسيره قوانين عمياء أو روح عليا ؟

لاحظ أن چيمس يجيب عن هذا السؤال مرة على أساس أن عالمنا كامل قد تم صنعه من الأزل ، ومرة على أساس أنه بدأ ناقصاً ولا يزال يكمل نفسه باستمرار .

يقول چيمس إننا إذا نظرنا إلى النتيجة العملية من وراء اعتقادنا بالمادية لا نجد تغييراً عن اعتقادنا بالروحية ، على الأساس الأول . ومعنى ذلك أنه سواء أكان الله علة العالم أو أن الذرات هى العلة الأولى فلن يزيد الله من نظام الكون كما أن الذرات لن تقلل من هذا النظام . إن الله يفعل ما تفعله الذرات . إن لم يعط وجوده خلافاً أو تغييراً على مسرح الكون فلن يزداد الكون شرفاً بوجوده كما أنه لن يلحقه ضرر إذا غاب وكانت العلة هى الذرات. إن الله والمادة شىء واحد هنا إذا اعتبرنا نتائج كل منهما على العالم حيث إنه تام الصنع مكتمل الأجزاء . وبهذه الطريقة يستنتج چيمس أن المادية والروحية شىء واحد ولاخلاف بينهما ، لأن منهجنا فى البحث هو أن الاختلاف فى نتيجة النظرية هو كل معناها .

ولكن لنفرض أن للعالم الذى نعيش فيه مستقبلا أى أنه ناقص الخلق والتكوين وأنه يستكمل نفسه باستمرار ، سيكون الخلاف بين المادية والروحية إذن خلافاً خطيراً . إن فكرة الله تشير إلى وجود عالم ينطوى على مثل عليا يحققها الخالق على مر الأعوام . وقد يعترض على جيمس معترض بقوله وهل نحن محتاجون إلى هذه القيم الخلقية الخالدة ؟ يجيب چيمس : « . . . بل إنه إحدى الحاجات العميقة فى قلوبنا . قد يقال إن العقل السليم يرى الاهتمام فقط بما أمامنا ولا قيمة عندنا لمصير العالم . لو قلت ذلك سأقول لك إنك ظلمت الطبيعة البشرية . . . إن الأشياء المطلقة وحدها موضع اهتمام الفيلسوف بل تشعر العقول الكبيرة شعوراً ملحاً بها . إن الإيمان بالمذهب الروحى فى أى صورة من صوره يوجهنا نحو

عالم الأمل والرجاء ، بينما تشرق شمس المذهب المادى على محيط من خيبة الأمل[1] » .

هذا مثل يراه چيمس حلا لمشكلة الجوهر : حين نتساءل هل وجود العوارض المادية هى كل حقيقة الأشياء أم أن وراء هذه العوارض مبدأ روحيا خفيًّا ينبغى الاعتقاد بوجوده ؟ يجيب چيمس بأننا إذا تصورنا أن العالم قد تم صنعه وأننا لا نضيف إليه لا يطرأ عليه غير ما هو كائن فيه فلا قيمة للسؤال من أساسه إذ لا خلاف فى الاعتقاد بوجود جوهر روحى فى العالم عن الاعتقاد بعدم وجوده .

أما إذا تصورنا أن العالم لم يتم تكوينه كله وأنه بسبيل الصنع والإتمام وأنه لا يزال يصنع فيه باستمرار ، فإننا نرى خلافاً فى اعتقادنا بأن المادة هو كل ما فى هذا الكون من عناصر عن اعتقادنا بأنه يوجد جوهر روحى إلى جانب الجواهر المادية — إنه الخلاف فى الإيمان وعدم الإيمان بالجوهر الروحى — ولهذا الإيمان نتائج عملية إذ يؤدى بنا الإيمان بالجوهر الروحى إلى الأمل والتفاؤل وطرد اليأس والخوف والاتجاه نحو المخاطرة بينما لا يؤدى إلى ذلك اكتفاؤنا بأن الجواهر المادية هى كل عناصر الكون .

المنهج البرجماتى وتدبير الكون :

نشأ الإنسان على الاعتقاد المألوف بأن فى العالم نظاماً محكماً تسير عليه الوقائع وتتبعه الحوادث والظواهر ، وأن بعض الأشياء ملائم وموافق لبعضه الآخر الآخر ، ولا يشذ شىء ما فى العالم عن ذلك الانسجام الملحوظ .

هذا اعتقاد دينى سائد يتناوله وليم چيمس بالتحليل البرجماتى فيقول إن دارون قد ساعدنا على تبديد هذا الاعتقاد حين جعل للصدفة فى الحوادث عنصراً هامًّا بل جعل لها نتائج حسنة حيث يتوفر الزمن الكافى . ويقتنع چيمس بأن التدبير فكرة وهمية بل يوجد ما يثبت انعدام التدبير فى العالم فمثلا نجد أشياء كثيرة تنقرض لعدم ملاءمتها للبيئة .

James, W., Pragmatism pp. 108-109. (١)

ليس للتدبير فى الكون دلالة بمعناها المألوف ، وإنما إذا أردنا أن نختبرها اختبارا براجماتيا أمكن القول بأن التدبير ينطوى على معنى الأمل بمعنى أنه إذا كان الاعتقاد فى التدبير يكسبنا ثقة فى المستقبل وأن العالم تسيره قوى عاقلة لا قوانين عمياء ، ويؤدى إلى الاطمئنان الغامض إلى المستقبل إذا كان الاعتقاد فى التدبير يؤدى إلى هذه النتائج إذن فهى كل دلالته[١] .

المنهج البرجماتى وخلاص العالم[٢] :

لم يقتنع جيمس بآراء الكنيسة أو الكتب المقدسة فى معنى الخلاص ولكنه حذر من احتقار الفكرة لأن فى إنكارها نزعة تشاؤمية ، وموقف الحياد منها كموقف الإنكار ، والإنسان بطبعه ميال إلى تخفيف الشر والقلق المرتبط به . ولكن جيمس لا يرى أن الله هو الذى يخلص الناس بعونه ورحمته وإنما يتخلص الإنسان من خطاياه بما يقدم من عمل وما يحقق من مثل . واللحظة التى نحقق فيها مطلباً أو رغبة حسنة لحظة من لحظات الخلاص ومجال تحقيق خلاص الناس من خطاياهم هو هذا العالم الذى نعيش فيه ولن يكون لهذا الكلام معنى إذا كان العالم كاملا خالداً لا يضيف أحد إليه جديداً أو يسد أحد ما به من نقص . « لا معنى للخلاص فى عالم قد تم واكتملت كل أجزائه ولا معنى لخلاص العالم الذى أتى دفعة واحدة كشىء إلهى »[٣] . للخلاص معنى إذا اعتقدنا أن العالم ناقص وأن الكمال يتم له على دفعات بإضافاتنا الجزئية ، فإذا رغبت أنا وأنت وسائر الناس فى الخلاص وحقق كل منا مثله أو بعضها فقد اكتمل النقص وابتعد القلق والخوف . وهذا هو كل المعنى البرجماتى لفكرة الخلاص .

وأراد جيمس أن يوضح القيمة البرجماتية للخلاص وسعى كل إنسان لتحقيق

---

(١) Ibid., p. 115.

(٢) فكرة الخلاص إحدى العقائد المسيحية وخلاصتها إن الإنسان لا زال يعانى من أثر الخطيئة الأولى . وهو محتاج إلى عون الله لكى يتخلص مما به من خطايا . وسيظهر المسيح فى آخر الأزمان لكى يتحمل عن الخلق آثامهم ويطهرهم منها . وكان للفكرة سلطانها فى العصور المدرسية .

(٣) James, W., Pragmatism p. 288.

كماله على مسرح العالم المحسوس بما أوتى من قدرات وميول فصوّر مساهمة الناس مع الله فى خلاص العالم على النحو الآتى :

« افرض معى أن الله استشارك فى خلق العالم قبل خلقه وقال لك : سأبدأ فى خلق العالم ليس خلاصه أمراً مؤكداً ، ولكن كماله مشروط بشرط هو أن يقوم كل منكم بأكبر جهد ممكن فيه. وسأقدم لكم فرصاً للمشاركة فى استكماله. إن الأمان والسلام غير مضمونين وسأجعل الحياة فى هذا العالم مخاطرة حقيقية وقد تنتهى مخاطرتكم بنجاح . إنه مشروع اجتماعى للقيام بعمل تعاونى فهل تنضم إلى المشاركة فى هذا العمل ؟ وهل تثق أنك وإخوانك من البشر ستواجهون الموقف بشجاعة ؟ . . . أتعتقد أنك تقبل المشروع أم تفضل الحياة الناعسة ؟ لو كنت رجلا صحيح العقل فلن تفضل النوم . ستوافق عقول كبيرة على هذا الكون الناقص الذى نحن عنصر أساسى فى استكماله »(١).

هذا هو منهج چيمس وهذه هى صور من تطبيق هذا المنهج . لم ينكر چيمس أن تقوم أبحاث نظرية لكنه ينكر أن تكون الأبحاث فروضاً سابقة لا صلة لها بالتحقيق التجريبى وينكر أن تعتمد الحلول على مبادئ مطلقة تقريرية لا جدوى منها وإنما ينبغى أن تقوم الأبحاث النظرية على أساس أننا نفيد من حلولها فى الاستعانة بها فى مشاكل نظرية أخرى . ولا بأس أن نفيد من حلولها فى الحياة العملية .

فالخطأ أن نعتبر چيمس متجهاً نحو السلوك الجزئى والحياة العملية . إنه موافق على أن تخدم الفلسفة شئون الحياة ولكن ذلك ليس الغرض الرئيسى وإنما تابع . أما الغرض الرئيسى لفلسفة چيمس هو أن المعيار الحقيقى الذى يبرز صدق القضية من كذبها هو آثار جزئية ونتائج محددة . ويتحتم أن تكون هذه النتائج موافقة ومحققة للميول الإنسانية والرغبات الطبيعية .

---

(١) Ibid., p. 291.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة عند وليم جيمس

١ — نظرية المعرفة: هل المعرفة ممكنة للإنسان أم مستحيلة عليه؟ وإذا كانت ممكنة فهل يعرف الإنسان كل شيء بلا استثناء، أم توجد معارف ليس فى قدرته معرفتها؟ وإذا تيسر للإنسان أن يعرف شيئاً فكيف يعرفه — أبالعقل أم بالتجربة؟ وما العلاقة بين الذات العارفة والأشياء كموضوعات لمعرفة — أللأشياء وجود مستقل عن الذات أم أنها تعتمد فى وجودها على الذات؟ ثم هذه الذات بدورها أهى جوهر مستقل فى الإنسان كما أراد علم النفس القديم وديكارت وغيره؛ أم أن الذات مجموعة وظائف متضافرة لإمكان المعرفة؟ — ثم إذا أمكن وجود المعرفة، وتحددت حدودها، وتحددت وسائلنا إليها؛ يرد سؤال هام: ما الصدق وطبيعته؟

إن المجيب عن هذه الأسئلة قائل بنظرية مكتملة الأجزاء فى المعرفة الإنسانية ومهمتى فى هذا الفصل أن أثبت أن لوليم جيمس نظرية جديدة فى المعرفة، وإن لم يذكر هو ذلك بصراحة.

ما ذكره وليم جيمس صراحة قوله: «... أهم جزء فى كتابى برجماتزم هو الحديث عن العلاقة المسماة بالصدق التى يمكن أن تنشأ بين فكرة وموضوعها (سواء كانت هذه الفكرة رأياً أو اعتقاداً أو خبراً)[1].

ويقول أيضاً: «... إنى أستخدم البرجماتزم بمعنى أوسع (فوق أنها منهج فلسفى) أعنى أنها نظرية خاصة فى الصدق»[2].

ويقول: «لقد استخدمت هذه الكلمة (برجماتزم) بمعنى واسع حيث

---

(١) James, Meaning of Truth. Longmans & Green. 5th ed. London 1914. Preface

(٢) James, Pragmatism. Longmans. London 1947. p. 55.

يتركب صدق القضية من نتائجها ، ومن نتائجها الطيبة بوجه خاص »[١].

ما أثبته وليم چيمس إذن هو أن له نظرية جديدة فى الصدق : يحدد فيها معناه ، وطبيعته ، وكيفية الوصول إليه ؛ والمعروف أن مبحث الصدق أحد مباحث المعرفة الهامة .

والواقع أن چيمس لم يبحث فى الصدق وحده ؛ وإنما تناول كل مباحث نظرية المعرفة . إن ما سماه نظرية فى الصدق أستطيع أن أسميه نظرية فى المعرفة .

ولعل چيمس سمى نظريته فى الصدق كذلك لأن الصدق كان موضع اهتمامه الكبير كما سنرى .

هل المعرفة ممكنة ؟

لم يهتم وليم چيمس بالدفاع عن إمكان المعرفة يوماً ما فلم يتساءل مثلا عما إذا كانت المعرفة ممكنة أولا ، ولم يشك لحظة فى إمكانها . لقد قرأ مذاهب الشكاك القدماء مثل جورجياس والمحدثين مثل هيوم .

وكان يمر على أقوالهم مر الكرام على اللغو ، لأنه كان يعتبر القول بالشك فيما نصل إليه من معرفة قولا غير مقبول[٢] ومن الملاحظ فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر أن اتصفت الفلسفة الأمريكية — خاصة فى البيئات الفكرية بجامعة هارفارد — بالبحث عن الاعتقاد لا عن الشك (لا الاعتقاد بمعناه الدينى وإنما الاعتقاد بصدق فكرة) ومما لا شك فيه أن وليم چيمس كان متأثراً بنظرية برجماتية فى الاعتقاد نادى بها لأول مرة پيرس ونشرها فى مقال عنوانه « تثبيت الاعتقاد » .

لم يكلف چيمس نفسه إذن عناء الدفاع عن إمكان المعرفة ولكنه يكتفى بقوله : « لا يهم المذهب البرجماتى أن يسأل عما إذا كان يوجد فى الكون من

---

(١) James : Meaning of Truth p. 52.

(٢) لتدين هنرى والد وليم جيمس — كما قلت فى الفصل الأول — أثر كبير فى توجيه ابنه نحو الاعتقاد وإبعاده عن الشك إلا إذا كان الشك منهجياً ، كما أن الموجة التى سادت هارفارد فى العقد الثانى من القرن ١٩ كرد فعل لمذهبى هيوم وسبنسر فى الشك أثراً كبيراً .

يعرف الحقيقة أولا ، وإنما يسأل عما هى الحقيقة والصدق فى الأفكار ونوع الأحكام الصادقة . . . إذا وجد صدق فما هو ؟ لا يسأل عن وجود [معرفة] وإنما يسأل أى أنواع المعرفة ممكن »[١] .

ما مصدر المعرفة ؟

نظرية وليم چيمس فى المعرفة نظرية تجريبية بالمعنى الدقيق لأنه كان يعالج كل مشكلة معرفية علاجاً يقوم على التجربة الجزئية المحسوسة ، رافضاً كل تفسير عقلى ومحاولا سد الثغرات التى لم يستطع التجريبيون السابقون أن يملئوها . وكما تساءل چون لوك يوماً ما عن مصدر المعرفة ومم نستقى معرفتنا وقال سأجيب بكلمة واحدة هى التجربة ، أجاب وليم چيمس عن هذا السؤال بكلمتين هما : الفهم المشترك . إنه مصدر معرفتنا .

رأى وليم چيمس أن الفهم المشترك — فى تصور الرجل العادى — هو الحكم الصائب والحذق أو البراعة فى القول أو فى العمل ، أما الفيلسوف فإنه يتصوره على أنه استخدام تصوات ذهنيه معينة ، وهذه التصورات ضرورية لنا لأنها هى التى ترتب انطباعاتنا الحسية المختلفة . ويذكر چيمس من هذه التصورات أو المقولات : الأشياء، المتشابه والمختلف ، الأنواع ، العقول ، الأجسام ، الزمن ، المكان ، الموضوع والمحمول ، العلية ، الخيال ، والواقع[٢] . ولم يبحث چيمس فى هذه المقولات بحثاً دقيقاً كما فعل أرسطو أو كنط . أو هاملان Hamelin ولكنه أراد منها أن تكون قوالب لا يستطيع أن يتكلم الرجل العادى أو يفكر بدونها — ويتتبع چيمس نشأتها فيجد أنها أساس تفكير الإنسان من قديم الزمن ولا يزال يعتقد بها معظمنا حتى اليوم ؛ إننا لا نزال نعتقد بوجود الأنواع والعلية والزمان والمكان كحاملين للوقائع والحوادث وبأن الإنسان عنصران هما النفس والبدن ونحو ذلك من تصورات . إنها تصورات متأصلة فى نفوسنا لأنها نافعة لنا تخدمنا فى أغراضنا العملية سواء فى مجال الحديث أو فى التفكير . ويقرر

---

(١) James : Meaning of Truth p. 183.

(٢) James : Pragmatism p. 173.

چيمس بصدد مصدر هذه التصورات أن الإنسان الأول كان قد اكتشفها ثم صاغها فلاسفة وعلماء صياغة دقيقة مثل ديموقريطس وبركلى وداروں . وانتقلت هذه المقولات من جيل لآخر وثبتت فى الأذهان ، وأصبحت عقائد مستقرة ، نسميها عقائد الفهم المشترك[١] .

وتمثل عقائد الفهم المشترك — فى نظر وليم چيمس — مرحلة محدودة من مراحل إدراكنا للأشياء . يقول :

« نظريتى هى أن طرقنا الأساسية للتفكير فى الأشياء — نتيجة لما اكتشفه أسلافنا القدماء — تكون مرحلة عظمى من مراحل التوازن فى التطور العقلى الإنسانى وهى مرحلة الفهم المشترك . وهى لا تزال حية باقية فى تجارب الناس »[٢] .

ولم يكن چيمس يعتقد أن مرحلة الفهم المشترك هى المرحلة الوحيدة فى تحديد المعرفة الإنسانية وإنما كان يرى أنه توجد إلى جانبها مرحلتان أخريان هما : مرحلة العلم ، ومرحلة النقد الفلسفى .

يقول چيمس عن مرحلتى العلم والفلسفة أن كثيراً من العلماء والفلاسفة حاولوا زعزعة إيماننا بتصورات الفهم المشترك حين أنكروا الزمان والمكان كجوهرين موضوعيين أو أنكروهما كتصورين ذاتيين كما أنكر كثيرون منهم مبدأ العلية أو انقسام الإنسان إلى جوهرين . ولكن الفهم المشترك — بالرغم من كل مجهودات العلماء والفلاسفة — ظل محتفظاً بمكانته بين الناس . حقاً لقد قللت مجهودات العلماء والفلاسفة من قيمة الفهم المشترك وشككتنا فى بعض عقائده وبذا تغيرت فكرتنا عن الجوهر وصلته بأعراضه مثلا ، وعن التمايز المطلق بين

---

(١) أول من اهتم بقيمة تصورات الفهم المشترك هو توماس ريد Reid وهو رائد المدرسة الإنجليزية للفهم المشترك والذى كان من تلامذته دوجلاس ستوارت ووليام هاملتون وفكتور كوزان وغيرهم . وكانت هذه الفلسفة إحدى الفلسفات الموفقة بين الدين والعلم والتى كانت تنافس الفلسفة المثالية فى جامعة هارفارد فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . وتلقى چيمس آراء ريد وجعل الفهم المشترك مصدراً للمعرفة ؛ ولكن بيرس حين تلقى هذه الآراء التى قال بها ريد حاول أن يعدل فيها ويزعزع الإيمان بها فنظر فيها نظرة نقدية ولذا سمى بيرس إحدى نظرياته « الفلسفة النقدية للفهم المشترك » .

(٢) James : Pragmatism p. 170.

النفس والبدن وغير ذلك من تصورات إلا أنهم لم يتمكنوا من القضاء عليها قضاء تاماً .

يبقى سؤال يحسن بوليم چيمس أن يلقيه فى هذا الصدد وهو : هل نفضل عقائد الفهم المشترك على ما يضعه أمامنا العلم أو الفلسفة .

وجواب چيمس حاضر بل ومتسق مع المنهج البرجماتى الذى يقيس صحة الاعتقاد بمدى سلامته لحاجاتنا .

يقول وليم چيمس : « . . . ولا يمكن القول بأن نموذجاً ما من التفكير صادق صدقاً مطلقاً من دون النماذج الأخرى ؛ ذلك لأن الفهم المشترك [كنحو من التفكير] صالح لميدان من ميادين الحياة ، والعلم صالح لميدان آخر ، والنقد الفلسفى لميدان ثالث . أيها أصدق صدقاً مطلقاً سؤال لا يعلمه إلا الله . . . بل إنه لا يوجد فرض أصدق من آخر بمعنى أنه نسخة مطابقة للواقع إذ أن الحقيقة الوحيدة هى الواقع نفسه »(١) .

ويقول وليم چيمس فى موضع آخر : « إن الفهم المشترك أكثر المراتب إحكاماً وتماسكاً ، ولكن هل له المنزلة الرفيعة (على المرتبتين الأخريين) ؟ يترك ذلك للحكم الشخصى . لكنى أعتقد أنه لا الإحكام ولا التماسك ولا رفعة المنزلة بدليل على الصدق »(٢) .

تبين مما سبق أن چيمس يقدر تقاليد الفهم المشترك ويجعلها مصادر معرفتنا ، ولكنه مع ذلك متردد فى الأخذ بها على نحو مطلق :

والسبب فى ذلك أن التجربة فى تجدد مستمر وتغير وتطور وخلق دائم . ولكى تكون المعرفة صادقة يلزم أن توفق بين معارفنا القديمة — ويسميها چيمس مستودعنا القديم — وبين التجارب الجديدة .

ويعتقد چيمس — كتجريبى مخلص للوقائع منكر للمذاهب المطلقة — أن معرفتنا لا تتكون دفعة واحدة وإنما تبدأ ناقصة وأننا نكتسبها بالتدريج وأننا نعمل

Ibid., p. 191. (١)

Ibid. p. 188. (٢)

على إتمام ما بها من نقص باستمرار . وما دامت التجربة مصدر ثقتنا فيجب ألا نهمل التجارب الجديدة والوقائع التى تمر علينا . وينبغى أن نقوم دائماً بعملية جرد فى مخزننا القديم . إن التجارب الجديدة قد لا تتفق والمستودع القديم من عقائد وآراء بل قد تعارضه ، وقد نكتشف بتجربة جديدة أن بعض أجزاء المستودع معارض لبعض . ومن هنا يشعر الإنسان بالقلق وبالحاجة إلى الخروج منه ، ووسيلته إلى ذلك هو التوفيق بين القديم والجديد .

كيف يتم هذا التوفيق ؟

يرفض چيمس أن ننكر القديم من الآراء وننبذها ويرى فى ذلك اتهاماً شائعاً يهاجم به البراجماتيون وهم أحرص الناس على الاحتفاظ بالقديم . وإنما يرى — ويقول إنه متفق فى ذلك مع شلر وديوى — أن أية محاولة للثورة المطلقة على القديم تؤدى إلى تثبيته . ينبغى الاحتفاظ بالقديم والسماح للواقعة الجديدة أن تنضم للأفكار القديمة وألا يكون هذا الانضمام مجرد الإضافة ؛ بل أن تضاف الفكرة الجديدة إلى القديمة إضافة تركيبية وترتبط بها ارتباطاً شديداً بحيث يتكون منها جميعاً وحدة جديدة متماسكة .

وينبهنا چيمس فى عملية التوفيق هذه إلى وجوب مراعاة أن يكون تغيير القديم فى أضيق الحدود — يقول: « إننا نرمم ونصلح ونجلو الصدأ أكثر مما نهدم أو نجدد » .

هذا هو تصور چيمس لمصدر المعرفة وكيف تنشأ وتنمو .

ما الصدق ؟

يبدأ وليم چيمس نظريته فى الصدق بتعريفه لكلمة (الصدق) . يقول : «الصدق علاقة بين شيئين : فكرة ، وواقع خارج على الفكرة . ولهذه العلاقة أساس هو الأساس التجريبى الحسى لا المطلق المجرد ونعنى بذلك أنه يمكننا تعريف هذه العلاقة تعريفاً تجريبياً خالصاً ومن ثم وصفها وصفاً محدداً [١] » .

---

(١) James, W., Meaning of Truth p. 16.3

ويقول أيضاً : « يعنى الصدق فى الأفكار مطابقتها للواقع ، ويعنى الخطأ فيها عدم مطابقتها له »[١].

ويحسن – قبل أن أمضى فى شرح هذه التعريفات – أن أوضح بعض أفكار متصلة بنظرية چيمس فى الصدق .

سأوضح فكرتين هما : قوله بأن الصدق مرادف للمنفعة ، ومناداته بالنظرية الواقعية فى الصدق .

يعارض وليم چيمس بنظريته فى الصدق ما يراه المذهب العقلى . يرى العقليون أن الصدق غاية معرفتنا ، وأنه ليس من صنع إنسان بل هو شيء مجرد مستقل عن التجربة الحسية ، وهو أزلى فى وجوده سابق علينا ، وما علينا إلا أن نسعى إلى معرفته . يهاجم چيمس هذا التصور العقلى للصدق ويرى أن الصدق ليس غاية وإنما هو وسيلة لتحقيق أغراضنا الفكرية والعملية – أى أغراضنا النظرية ومنافعنا فى شئون الحياة ؛ ما يحقق أغراضنا هذه فهو صادق ، ومالا يحققها كاذب . والصدق إنسانى الصناعة يعتمد فى وجوده علينا ، ونحن الذى نقول عن الفكرة إنها صادقة ، وليس الصدق شيئاً ذاتياً من جوهر الفكرة . الصدق فى الفكرة علاقة خارجية عليها ونحن الذين نضيفها أو ننكرها .

« هب أنى فُقدتُ فى غابة ، وأصابنى الجوع ، ثم وجدتُ ما يشبه حظيرة البقر . يهمنى جدا أن أستدل من ذلك على وجود بشر وراء هذه الحظيرة وسيترتب على استدلالى ذاك بأنى سأتابع السير وأنقذ نفسى[٢]» . يقول وليم چيمس إن هذا التفكير صادق لأنه مفيد ، أو مفيد لأنه صادق . ويصر ولا يتحرج من إعلانه بأن الصدق والمنفعة صفتان مترادفتان للفكرة . وأراد أن يوضح فكرته فقال : « أسمى الفكرة صادقة حين أبدأ بتحقيقها تحقيقاً تجريبياً ، فإذا ما انتهيت من التحقيق وتأكدت من سلامة الفكرة سميتها نافعة . إن الصدق أعلى مراحل التحقيق ، والفائدة أعلى مراحل الصدق »[٣]. ويقصد چيمس

---

(١) Ibid., Preface

(٢) James, W., Pragmatism p. 203.

(٣) Ibid., p. 204.

من ذلك أن الذى يحدد الصدق للفكرة هو تحقيق نتائج صدقها وآثارها وفى محيط التجربة الجزئية فإذا كان التحقيق إيجابياً كانت الفكرة صادقة . وسيترتب على صدقها نتائج : منها أنى سأستخدمها فى تحقيق فكرة أخرى أو سأستخدمها فى القيام بسلوك معين . وهذا هو معنى فائدتها ومنفعتها . أخطأ من أخذ فكرة المنفعة فى نظرية چيمس للصدق بمعناها الضيق . فقد كان چيمس يرى أن طلب المعرفة منفعة والفهم الدقيق لحقائق الكون منفعة ونحو ذلك .

والشيء الثانى الذى أردت توضيحه قبل الخوض فى طبيعة الصدق هو تقرير أن وليم چيمس واقعى بالمعنى المعرفى (الپستمولوچى) لا بالمعنى الميتافيزيقى[١] . كان يعتقد چيمس أن للعالم الطبيعى وجوداً مستقلا عنا سواء عرفناه أم جهلناه ، أى لا يعتمد العالم فى وجوده على إدراكنا له ؛ إنه موجود الآن ، وكان موجوداً قبل وجودنا . وسيستمر فى الوجود بعدنا . قل إن چيمس ثنائى فى المعرفة أى أن الذات العارفة والأشياء المعروفة نوعان مستقلان من الكائنات[٢] . وتوجد أسباب كثيرة من أجلها رفض أن يتابع المثاليين سواء أكانوا عقليين أو تجريبيين . وجد چيمس أن فى متابعة هؤلاء إنكار لحقائق التاريخ وللتجارب الماضية فى حياة الإنسان . وإثبات هاتين الحقيقتين من جوهر فلسفة چيمس فى المعرفة . يعتقد جيمس أن حقائق التاريخ لابد أن تكون مما نسلم به دون مناقشة ولذا يقول : « . . . لو لم نعتقد بأن موسى كتب الوصايا العشر لصارت كل عباداتنا باطلة ولو لم نعتقد بوجود حقيقى ليوليوس قيصر لما صدقنا شيئاً فى التاريخ » .

---

(١) الواقعية المعرفية هى الاعتقاد بذات عارفة متميزة عن موضوعات المعرفة ، وإن العالم الخارجى قائم لا يعتمد على الذات العارفة فى وجوده . والواقعية الميتافيزيقية هى الاعتقاد بأن الكليات ليست تجريدات من الوقائع الجزئية وإنما لها وجود حقيقى كوجود الجزئيات . وجيمس واقعى بالمعنى الأول وبيرس واقعى بالمعنى الثانى .

(٢) إن جيمس ثنائى فى المعرفة . ولكنه قال من بعد ذلك بنظريته فى الشعور يدعو فيها إلى أن الفصل بين الذات والموضوع باطل . ويعتقد جيمس أنه ليس متناقضاً فى ذلك بل يرى أنه ثنائى وواقعى وإنما فسر الثنائية تفسيراً جديداً — قال ذلك حين اتهمه برادلى بالتناقض . .

وسيقول چيمس من بعد فى إحدى أفكاره المعرفية أن التجارب الماضية جزء أساسى وعنصر هام فى الواقع ، إذ يرى أن المعرفة الحقيقية هى توفيق بين العقائد القديمة والعقائد الجديدة وأن التجارب الماضية التى مر بها الإنسان يمكن أن يفسر على ضوئها أفكاره الجديدة .

معنى الصدق :

يقول چيمس إن الصدق مطابقة الفكرة للواقع . وأريد الآن أن أوضح ما كان يعنيه چيمس من الواقع والمطابقة للواقع الذى يتصوره چيمس ؟

كان يقصد به ثلاثة عناصر أساسية : قصد به أولا الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية التى يمكن أن تبدو للحس . وقصد به ثانياً العلاقات الكائنة بين هذه الأشياء والوقائع . إنه اعتبر مذهب هيوم ومل والوضعيين ناقصاً فى نظرتهم إلى العلاقات حيث ردوها إلى صياغة العقل لترتيب الأشياء . رأى چيمس أن العلاقات جزء من الواقع الحسى وتخضع للإدراك الحسى كالوقائع سواء بسواء .

ورأى چيمس أن العلاقات أنواع ثلاثة : علاقات بين الوقائع ، وعلاقات بين الأنواع ، وعلاقات بين الأفكار . وكان قد تحدث هيوم عن النوع الأول فقط ولوك عن النوع الثالث فقط فجاء چيمس ليتحدث عنهما معاً ليدفع الاتهام بأن لوك أو هيوم لم يصلا الأفكار بما تمثلها من أشياء ثم أضاف النوع الثالث من العلاقات .

وكان چيمس قد قسم العلاقات تقسيما آخر فقال إنه يمكن للعلاقات أن تكون متغيرة أو عارضة ، وثابته أو أساسية . ومن أمثلة العلاقات العارضة العلاقات الزمنية والمكانية ، ومن أمثلة العلاقات الثابتة علاقة العلة بالمعلول ، وعلاقة الأنواع والأجناس بماصدقاتها وكذلك العلاقات الرياضية . ويقول چيمس إن كل علاقة سواء أكانت متغيرة أم ثابتة، وسواء أكانت بين وقائع أم بين أنواع أم بين أفكار — كلها موضوع للإدراك الحسى المباشر . ولقد علم چيمس أنه قد توجد صعوبة إذا قلنا إن علاقة العلية أو العلاقات الرياضية

موضوع للإدراك الحسى فقال إن العلية تبدو فى تعبير حسى حين نرى العلة تؤدى عملها فيبدأ فى إثر ذلك ظهور المعلول ولاحظ چيمس فى العلاقات العددية شيئاً فريداً هو أنه يكفى إدراكها حسياً مرة واحدة ثم تعمم الحكم بالصدق وليس من الضرورة الإدراك الحسى لكل حالة جزئية . ففى الموضوعات الرياضية الصادق مرة صادق دائماً وحين نربط بين هذه العلاقات العقلية المجردة يتكون لدينا ما نسميه نسق الرياضة والمنطق.

وولیم چیمس تصور هام للأشياء المادية والعلاقات يبدو أنه أخذه من زميله شلر صاحب البرجماتزم فى إنجلترا والذى سمى مذهبه بالمذهب الإنسانى Humanism يرى چيمس أن الوقائع المادية والعلاقات بينها ليست صادقة ولا كاذبة : وإنما هى أشياء موجودة فحسب . إنها خرساء ونحن الذين نحكم عليها . لا توصف بصدق أو بكذب وإنما نظرياتنا عن مصدرها وطبيعتها والعلاقات بين بعض أجزائها وبعضها الآخر هى التى توصف بالصدق أو الكذب . حقاً نحن نخضع للواقع لأنه المصدر الوحيد للمعرفة لكن هذا الواقع خاضع لنا بمعنى ما أى أنه لين مرن قابل للتشكل والتعديل بحيث يوضع على الصورة التى تلائم أغراضنا فى الحياة . ويضرب چيمس مثالا طريفاً فيقول إنه يمكنك أن تعتبر العدد ٢٧ مكعب العدد ٣ أو حاصل ضرب ٣ × ٩ أو حاصل جمع ٢٦ + ١ أو باقى طرح ٧٣ من ١٠٠ أو بطرق لانهاية لها وكلها صادقة . إننا نضيف إلى العالم من صنعنا وكل إضافة مطابقة له وليست واحدة من هذه الإضافات بخاطئة . حين نقول إن أحداهما أكثر صدقاً من غيرها فإننا نقصد الصدق على أساس استفادتنا منها فإذا كان العدد ٢٧ مثلا عدداً من الدولارات وجدتها فى مكان تركت فيه ٢٨ دولارا فتكون الواقعة ٢٨ — ١ ؛ وإذا كان العدد ٢٧ طول لوحة خشبية أريد أن أصنع منها رفاً لسبورة طوله ٢٦ فتكون الواقعة ٢٦ + ١ وهكذا . إن العالم موضوعات صماء ونحن الذين نصنع المحمولات[١] .

---

(١) James : Pragmatism p. 246-54

هذا هو تصور چيمس للعالم المادى وما فيه من علاقات ؛ فإذا أضفنا المعارف السابقة والتجارب الماضية التى اكتسبناها من قبل من معتقدات وآراء . نكون قد أتممنا العناصر الثلاثة للواقع .

معنى المطابقة :

يبقى على چيمس أن يحدد لنا معنى المطابقة . ولم يفهم چيمس المطابقة كما أرادها أتباع نظرية المطابقة التقليدية أى إيجاد نسخة شبيهة بالواقع . وإنما أراد چيمس بالمطابقة معنى جديداً .

(١) حين يسأل چيمس نفسه : متى تكون الفكرة صادقة ؟ يجيب : إذا قادتنا إلى مدرك حسى هو موضوعها .

« لو قلتُ لك : (يوجد شىء ما) . أصادقة هذه القضيه أم كاذبة ؟ بماذا تجيبنى ؟ أو قلت لى : (أى شىء تقصد) . وأجبتك : (مكتبٌ ما) . ولو سألتنى : (أين هو ؟ وأشرت بيدى إلى مكان ما) . ولو سألتنى مرة أخرى : (أيوجد هذا المكتب وجوداً ماديا أم أنه مجرد تخيل) ؟ وأجبتُ بأن وجوده مادى. بل قلت لك : أنا أقصد هذا المكتب بالذات ثم نهضتُ وأمسكتُ به وهززتهُ ووجدتهُ أنت كما وصفتُ لك .[لو قلتُ لك ذلك] إذن فالقضية صادقة »[١]

إن الفكرة صادقة إذا وجهتك إلى إحساس : ويتفق هذا الصدق إذا ارتبط حدان : حد أول تبدأ منه المعرفة هو الذات الشاعرة ، وحد أخير يجب أن تنتهى إليه المعرفة هو الموضوع الجزئى المحدد . ولقد أثر تطور علم النفس على نظرية المعرفة عند چيمس . يقال إنه أول مناد بعلم النفس الوظيفى . وأراد أن يطبق فكرة الوظيفة فى المعرفه وسنعلم فى الفصل التالى أن جيمس أنكر الوجود الجوهرى للعقل وراء مجموعة من الوظائف بل تعمق فى تطبيق الوظيفة فقال إن للفكرة الصادقة وظيفة تؤديها فإن أدتها كانت صادقة. وظيفة الفكرة الصادقة أنها تنجح work ويقول أحياناً إنها تفيد Pay وتهكم الكثير عليه وقالوا إنه رد الفلسفة النظرية إلى

(١) James : Meaning of Truth p. 217.

مسائل اقتصادية خاصة حين قال إن للفكرة الصادقة قيمة فورية تعاملية Cask-Value ولكن كان يستخدم چيمس هذه التعبيرات بمعنى آخر : كان يقصد بالنجاح والفائدة فى الفكرة أن تقودك الفكرة من أجزاء من التجربة إلى أجزاء أخرى وتشعر أنك بهذا الانتقال مطابق للواقع أى تشعر أنك وصلت إلى موضوع محسوس يمكن تحقيقه تحقيقاً مضبوطاً من خلال سلسلة معينة من التجارب الجزئية . وينبغى للفكرة — لكى تكون « ناجحة » — أن تربط بين أجزاء التجربة ربطاً دقيقاً وتوفر لك الجهد والوقت وتبسط العلاقة بين الأشياء والوقائع وتزيل التعقيد . فإن لم تحقق الفكرة هذه الوظيفة كانت كاذبة .

وجعل للمدرك الحسى نفسه وظيفة أخرى هى أنه يبرهن على أن الفكرة أدت وظيفتها وهى قيادتنا إليه بل أن المدرك نفسه هو الذى خلق هذه الوظيفة للفكرة بمعنى أنه لولا وجود المدرك الحسى لما وجدت أفكار وتصورات .

(ب) لا يكتفى چيمس فى نظريته الجديدة للمطابقة باعتبار الصدق مساوياً للوصول إلى الموضوع الحسى وإلا لم يقل رأياً جديداً . إنه لم يتردد فى ضرورة الوصول إلى المدرك الجزئى ولكنه رأى من واجبه — كصاحب منهج — أن يصف سبيل وصولنا من الفكرة إلى موضوعها . وهذا هو الجديد . ما السبيل الذى تتبعه الفكرة لكى تكون صادقة ؟ أو ما الطريق الذى تسلكه الفكرة لتصل إلى موضوعها ؟

تعتبر إجابة چيمس على السؤال فكرة أساسية جديدة فى نظرية الصدق البرجمانية . يبدأ وليم چيمس بعرض أفكار السابقين فى العلاقة بين الذات والموضوع . قال :

. . . تعثروا فى تفسير الهوة القائمة بين الفكرة وموضوعها فقد ترك فلاسفة الفهم المشترك العلاقة بين الذات والموضوع دون حل قائلين إن للعقل قدرة على توضيح هذه العلاقة بقفزة مطلقة لا تفسر تفسيراً تجريبياً . وجاء العقليون ليروا أن عقولنا المحدودة عاجزة عن عبور الهوة القائمة بين الفكرة وموضوعها فيفرضون المطلق ليقوم بهذه الوظيفة . ووضع التجريبيون الصور الذهنية وسطا

بين الذات والموضوع . أدرك الجميع إذن أن الهوّة محيّرة ويلزم عبورها بوثبة قاتلة Salto mortale أى قفزة لا تخضع لعقل أو تجربه[(١)] » .

جاء وليم چيمس ليعلن تفسيراً تجريبياً أصيلا يمكن وصفه وصفاً حسياً محدداً وليبرهن على أن الصدق ليس علاقة مطلقة وأنه ليس محتاجاً لوثبة قاتلة فقال :

« نظريتى أن المعرفة تتم بالانتقال خلال التجارب الواصلة (بين الذات والموضوع)[(٢)] . يقصد أنه ينبغى أن نقطع المسافة الكائنة بين الفكرة وموضوعها بخطوات تجريبية واقعية محسوسة ترتبط كل منها بالأخرى مكوّنة سلسلة مترابطة متصلة تؤدى بك فى نهاية الأمر إلى الموضوع المدرك حسياً . لا يرى چيمس أن وصول الفكرة إلى موضوعها كل شىء فى المعرفة وإنما يعلق أهمية كبرى على الطريق الذى اتبعته الفكرة فى الوصول للموضوع ففكرة التجارب الجزئية المترابطة الواصلة بين الذات والموضوع فكرة أساسية فى نظرية الصدق البرجماتيه. ويسمى چيمس هذه التجارب بأسماء كثيرة فى المواضع المتعددة من كتبه . يقول مرة التجارب الواصلة intervening experiences ومرة التفصيلات الجزئية الواصلة intermediate details ، ومرة التجارب المتوسطة ، بين الفكرة والشىء الجزئى[(٣)] intermediaries .

وقد قلت إن للفكرة الصادقة وظيفة أساسية عند چيمس : هدف الوظيفة أن تسعى إلى المدرك الحسى ؛ ولكن الوظيفة نفسها هى أن تؤدى بك الفكرة إلى تجربة جزئية تسلمك إلى حادثة وهذه تقودك إلى واقعة فواقعة بعدها حتى تقف عند الحد الأخير وهو المدرك . إن هذه التجارب المتوسطة المترابطة ترابط السلسلة المتشابكة الآخذ بعضها برقاب بعض والواصلة بين فكرة وموضوعها هى كل شىء فى المعرفة عند چيمس .

وضرب چيمس مثلا يوضح نظريته : « أفرض إنى جالس فى مكتبى فى

---

(١) James : Meaning of Truch p. 102.

(٢) Ibid., p. 141.

(٣) Ibid., p. 218, 220, 235.

كمبردج . لا شك أن لها صورة فى ذهنى . لو سألتنى ما المكتبة التى لديك صورة عنها ولم أخبرك بشىء أو لم أنجح فى الإشارة إليها أو أن أقودك إليها أو أفرض أنى قدتك إلى مكتبة وشككت أنها تلك الموجودة فى ذهنى — حينئذ تنكر علىّ معرفتى بهذه المكتبة حتى لو تشابهت المكتبة وصورتها الذهنية عندى بعض المشابهة لأن المشابهة لا تعنى غير الاتفاق ، والاتفاق بين جملة أشياء لا يعنى أن الواحد مدرك للآخر . — ولكن إذا أمكننى أن أقودك إلى المكتبة وأن أخبرك بشىء عن تاريخها ومنافعها الحاضرة وإذا وقفتُ فيها وأحسستُ أن فكرتى عنها قادتنى إليها وأصبح وصولى إليها غاية فكرتى وإذا كانت الأشياء المقترنة بالصورة الذهنية والمكتبة الفعلية متسقة أى إذا كان كل حد فى صورتى مطابقاً لكل حد فى المكتبة كلما سرت فيها — إذن أصبحت فكرتى هذه مدرِكة Cognizant للواقع وأن ما وصلت إليه مدرَكٌ حسى وكان ذلك عن طريق الانتقال من خلال تجارب واصلة مترابطة متصلة . . . أما إذا لم تتوسط هذه التجارب التى انتقل خلالها فلن توجد معرفة »[١].

(ج) قلتُ إن جيمس عرف الصدق بأنه المطابقة للواقع ، وعرضتُ معنى الواقع وقلت إن معنى المطابقة هو التحقيق التجريبى ، وعنى به جيمس الوصول إلى الموضوع عن طريق سلسلة متصلة من التجارب الجزئية تصل بين الفكرة وموضوعها .

الخطوة الثالثة فى المعرفة البرجماتية عند جيمس قوله إن صدق الفكرة يحقق الرضا والقبول للإنسان .متى يتم هذا الرضا والإقناع ؟ يتم إذا ما وصلنا إلى المدرك الجزئى المحدد ، وإذا ما وصلنا عن طريق هذه السلسلة المعينة من التجارب بالجزئية .

هذه ثورة جيمس على المطلق والمجرد والتأمل : ليس الصدق علاقة مقدسة خالدة لا فضل لنا فى إيجادها ونستقبلها منفعلين بها . وإنما الصدق علاقه بين فكرة معينة وموضوع حسى محدد . إن الصدق تحقيق الفكرة فى مجال التجربة :

James : Meaning of Truch p. 103-6. (١)

إنه عملية تجريها نحن على أفكارنا مقابلين الواقع بحيث نصل إلى نتيجة جزئية دقيقة لا غموض فيها ولا عمومية .

إن رضانا عن صدق مجرد تأخذه بشكل مبهم رضا وهمي . إن الذى يرضينا ويقنعنا هو التجربة فإذا وصلنا إلى تجربة جديدة أثرتْ تجاربنا القديمة وأضافت إلينا ، وتلاءمت مع مستودعنا القديم ، وإذا ما وصلنا إلى شيء أمكن وصفه وتحديده بألفاظ تجريبية . أمكن القول بالرضا والقبول — هذا الرضا والقبول شرط صدق الفكرة أو القضية .

ولكنى أريد أن أسأل چيمس : هل يتم هذا الرضا بمجرد اتباع الطريق التجريبى حيث جعله ضرورياً للصدق دون الوصول إلى المدرك الحسى أم أن الرضا لن يوجد حتى أصل إلى المدرك ؟ إن چيمس متردد فى الإجابة تردداً ظاهراً : يرى مرة أن الامتناع شرطه الوصول إلى المدرك الحسى فعلا — يقول : « . . . إن الاقتناع ناقص مالم يقدنا إلى واقع يطابقه . إذا لم نجد للواقع وجوداً فلا بد أن نحكم على الاعتقاد بالبطلان والخطأ بالرغم من أى رضا واقتناع[١]

ويقول مرة أخرى : « . . . إذا كان الطريق المتوسط بين الفكرة والشيء كافياً مرضياً مقنعاً ، فالفكرة صادقة ، وستظل صادقة سواء وصلنا إلى التحقق (الحدالحسى) أوْ لا »[٢] إنه فى المرة الأولى مصر على الوصول لموضوع الفكرة محدداً لكى تكون صادقة . وفى المرة الثانية غير مهتم بضرورة الوصول للموضوع وإنما دعا إلى منهج جديد هو المنهج البرجماتى الذى لا يهتم بإقرار نظرية معينة . وأنا أميل إلى القول بأن الرأى الثانى أصدق من الأول للتعبير عن روح فلسفة چيمس من وجهين :

الأول : أنه صاحب منهج ولا يتبع نظرية خاصة . إن عنايته بالطريق المؤدى إلى الصدق أكثر من عنايته بالوصول إلى نتيجة معينة . إنه كسقراط الذى وإن لم يصل إلى تعريف محدد للعدالة إلا أنه رسم طريق الوصول إليها .

---

(١) Ibid., p. 195.

(٢) Ibid., p. 165.

الثانى : أنه وضع الأساس التجريبى الخالص لصلة الفكرة بموضوعها – ذلك الأساس الذى يعارض به التفسيرات المطلقة ويكمل نقص التفسيرات التجريبية : وضع سلسلة التجارب الجزئية المحسوسة التى تصل بين التصور وموضوعه دون وثبة مجردة .

التحقيق غير المباشر :

يبقى سؤال ينبغى أن نعرف جواب چيمس عنه : صدق الفكرة عنده هو تحقيقه لها والتحقيق هو الوصول إلى المدرك الحسى أى التحقيق المباشر . أينكر چيمس التحقيق غير المباشر إذن ؟

إنه يجيب بالنفى أى يعتقد بالتحقيق غير المباشر أيضاً يعتبر التحقيق غير المباشر – ويسميه التحقيق بالقوة – صادقاً . ويفسر ذلك بأنه إذا كانت الظروف المحيطة بنا تثبت موضوعاً ما فلا داعى للتحقيق البصرى : إننا نعتقد بوجود اليابان ولو لم نرها لأنها دولة تثبت لنفسها وجوداً فإن معلوماتنا عنها تثبت وجودها ولا شىء عندنا يناقض هذا الوجود . إننا نحكم بأن الساعة المعلقة على الحائط أمامنا مضبوطة ولو أنى لم أختبر آلتها بدقة لأعرف إن كان بها خلل أو نقص . يكفينى أن أحكم بدقتها إن أتفقت مع ساعتى وساعتك وساعة المذياع . ويفسر چيمس نفسه الدافع إلى قوله بالتحقيق غير المباشر بقوله : « أثق بالتحقيق غير المباشر لسببين : الاقتصاد فى المجهود ، ثم إن الأشياء توجد فى أنواع : أقصد بذلك أن كل شىء ليس فريداً فى نوعه لا يشبهه شىء آخر وإنما الأشياء مجاميع تتشابه أفراد كل مجموعة (فى صفات معينة) فإذا حققنا فكرتنا عن أحد أفراد نوع ما تحقيقاً مباشراً ، فلا مانع من تطبيق هذه الفكرة على الأفراد الأخرى لهذا النوع دون تحقيق مباشر . إن العقل الذى يميز بين أنواع الأشياء ويتصرف طبقاً لقانون الأنواع دون تحقيق مباشر عقل سليم . ولا اعتراض على ذلك[1] » .

---

(١) James : Pragmatism : p. 206-7.

تطبيق المنهج على الصدق :

هذه هي نظرية الصدق البرجماتية . وبديهى أن يرد السؤال الآتى : ما العلاقة بين الاتجاه البرجماتى كمنهج وبينه كنظرية فى الصدق ؟ أو هل طبق چيمس منهجه على نظرية المعرفة ؟

فى نظرية المعرفة كما عرضها ثلاث أفكار أساسية : مصدر المعرفة : ماهية الصدق وسبيلنا إليه ، العلاقة بين الذات والموضوع .

إن وليم چيمس حين قرر أن مصدر المعرفة الإنسانية عقائد الفهم المشترك كان متسقاً مع المنهج تمام الاتساق . لم يبحث فى مصدر المعرفة بحثاً نظرياً بحتاً ولم يجعل المصدر مبادئ ثابتة وفروضاً سابقة وأسباباً قبلية ؛ وإنما اتصل بحثه بتفكير الرجل العادى واتصف بالصفة الحسية الجزئية المحددة .

وعلاج چيمس للصدق علاج برجماتى بحت : فقد جاءت لمعالجة مصبوغة بالصبغة الحسية الجزئية مستندة إلى العملى والسلوك وجعل السلوك المطابق لواقع التجربة معياراً للصدق . ويبدو الإخلاص للمنهج جلياً فى هجومه على الصدق المطلق المجرد ، وإقامته على سلسلة الأعمال والوقائع المرئية لنا فى حياتنا العملية . وحين عرّف الصدق بأنه مطابقة الفكرة للواقع وأراد تحديد معنى المطابقة استخدم قواعد المنهج البرجماتى فقال : « هب أن هذه الفكرة أو هذا الاعتقاد صادق فما الاختلاف الملموس الذى يعمله الصدق فى حياة الإنسان الراهنة ؟

وما التجارب المختلفة التى تنشأ عن صدق الفكرة فى مقابل التجارب التى ينشأ عنها لو كانت كاذبة؟ وكيف نتحقق من الصدق؟ وباختصار ما القيمة الفورية التعاملية للصدق بألفاظ تجريبية[1]؟

وتجيب البرجماتزم بوضوح : إن الأفكار الصادقة هى التى يمكننا أن نتمثلها ونتثبت من صحتها ونتأكد من سلامتها وتحققها . والأفكار الكاذبة هى

---

(١) James : Meaning of truth : Preface; Pragmatism p. 200.

التى لا يمكننا أن نتمثلها أولا أن نثبت صحتها ولا نتأكد منها ولا نحققها . هذا معنى الصدق[1] .

ويتبين معنى هذا التعريف بعد الذى قلته فيما سبق : الفكرة المتمثلة هى تلك التى أحدثت تكيفا بينى وبين الواقع ، وشعوراً بالرضا والارتياح والاقتناع بها ، وألا أحس بتضارب أو تناقض بين الفكرة ومعارفى السابقة .

ويزداد تثبتى من صحة الفكرة إذا قادتنا إلى موضوعها المحدد الجزئى الذى يمكن التعبير عنه بألفاظ تجريبية . ونتأكد من سلامة الفكرة لو كان الطريق بين الفكرة وموضوعها طريقاً مقنعاً أى تقودنى الفكرة إلى سلسلة من تجارب جزئية معينة ترتبط الواحدة بما بعدها حتى نصل فى نهاية الأمر إلى موضوعها الحسى . وهذا معنى التحقيق .

اعتراضات وردودها :

(ا) لقد ظهرت نظرية الصدق البرجمانية لأول مرة فى أحد فصول كتاب (براجماتزم) ، ثم تلا ذلك الفصل عدة مقالات عرضت بشكل مستفيض لتفصيلات النظرية . ووجدت هذه النظرية خصوماً كان أغلبهم من الفلاسفة العقليين .

وأرى أن نظرية الصدق عند چيمس أفادت كثيراً من هذه الاعتراضات التى وجهت إليها لأن چيمس كان يرد على معظمها رداً مفصلا مفنداً مزاعم المعترضين . وما من شك فى أن كثرة الاعتراضات على نظرية ما فى حياة صاحبها ورده بنفسه عليها ودفاعه عن نفسه — ما من شك فى أن ذلك يتيح الفرص لإيضاح الغامض والمبهم والمضطرب فى نظر الناس بل ويزيد من حجج الدفاع عنها .

ولقد أحسن چيمس وأصاب حين أثبت ردوده على هذه الاعتراضات — مع مقالات أخر يوسع فيها من نظريته — فى كتاب خاص سماه « معنى الصدق » نشره فى سنة ١٩٠٩ .

---

(١) James, Meaning of Truth, p.201.

ويمكن تركيز أهم الاعتراضات التى وجهت إلى نظرية الصدق فى حياة چيمس ، والتى سجلها فى معنى الصدق فى اعتراضين :

اتهامه بالذاتية فى المعرفة وبعده عن الموضوعية ؛

واتهامه بتجاهل الفلسفة النظرية وتوجيه اهتمامه كله إلى السلوك والحياة .

البرجماتزم والذاتية :

اعترض كثير من الفلاسفة على چيمس واتهموه جميعاً بالذاتية لما قال إن الرضا عن الفكرة والاقتناع بها ، Satisfaction هما اللذان يحددان صدق الفكرة وقالوا إن الرضا والإقناع حالتان ذاتيتان وإذن فالصدق سينبع من الذات وستصبح العقائد الصادقة تأثراً وجدانياً وسيخرج عن الهدف الأساسى للمذهب البرجماتى الذى هو ارتباطنا بالتجربة كمصدر للمعرفة . وزعموا أن نظرية چيمس تجعل عواطفنا مصدر أحكامنا فى الصدق والكذب .

وما كان چيمس غافلا عن ذلك — إنه يقول : إن المعترضين على نظريتى بأنها ذاتية لا موضوعية لاضطرارى إلى القول بأن الصدق فى الفكرة يحدده الرضا عنها والاقتناع بها وأن هذه مسألة ذاتية — أساءوا فهمها[1]».

ويقول أيضاً « . . . لقد كتبت أن الصدق هو الملائم فى طريق تفكيرنا كما أن الخير هو الملائم فى طريق سلوكنا . وما كنت أتوقع أن يظن بى اتجاه ذاتى حين كتبت إن الصدق مطابقة الواقع وإن الجزء الرئيسى من ملاءمة أى رأى مطابقته لباقى الآراء الصادقة . لقد كان عقلى مشحوناً بالأساس الموضوعى الذى ما كنت أحلم أن يتركه السامعون . إن آخر شىء كنت أتوقعه اتهامى بإنكارى واقعاً خارجياً حين تكلمت فى الأفكار ورضانا عنها واقتناعنا بها [2]».

يدل النصان السابقان على يقظة چيمس وبعده عن الذاتية وشعوره بأن بعض تعبيراته فهمت على غير ما كان يقصد . ولقد رد چيمس على هذا

(١) James : Meaning of Truth : p. 155.

(٢) Ibid., p. 233-234.

الاعتراض ، وانحصر الرد فى فكرتين : تأكيد أنه واقعى من الناحية المعرفية وتمسكه بالأساس الحسى الجزئى لعلاقة الصدق .

إذا اعتقد مفكر ما بأن الصدق علاقة بين فكرة وموضوعها ، وأن الموضوع متميز من الفكرة نفسها ، وأنه ينبغى أن تشير الفكرة إلى موضوع ما خارج عنها لكى تكون صادقة — إذن فالمفكر قائل بنظرية به موضوعية لاذاتية ؛ وچيمس لم ينكر الواقعيه بل يصرح بها تصريحاً ويقول إنه ثنائى وواقعى ، وإن الفكرة صادقة لو قادتك إلى إحساس، وإنه لا معنى لصدق فكرة لم تقدك إلى موضوعها الجزئى المحدد . فإذا وصلت إلى هذا الموضوع تستطيع أن تشعر برضاك عن الفكرة وقبولك لها واقتناعك بها . وإذن فالرضا والقبول ليسا شيئاً ذاتياً عاطفياً كما زعم الزاعمون وإنما لا يتأتيان بغير الوصول إلى جوهر حسى محدد موضوعى . كأن الرضا والقبول عند چيمس مشروطان بمطابقة الفكرة للواقع الخارجى مطابقة مباشرة وفى ذلك يقول چيمس: « . . تقرر نظرية المعرفة الاجتماعية البرجماتية وجود واقع ما ، ووجود ذهن ما به أفكار . ويتساءل البرجماتى : ما الذى يجعل الأفكار صادقة على هذا الواقع ؟ ترى النظريات الواقعية الشائعة فى المعرفة أن الصدق مطابقة للواقع وهى قضية مبهمة . ويصر البرجماتى على أن تكون (المطابقة) محسوسة ، أى يجب أن تشير الأفكار إلى الواقع وتؤدى إليه ولا شىء غير الواقع . . ويصر البرجماتى ثانياً على أن يكون التحقيق عن طريق توسيط أجزاء من التجربة يكون العقل فى طرف والواقع فى طرف آخر . وينبغى أن يرتبط الطرفان[1] » .

« إنى أصادر على قيام واقع مستقل فى وجوده عن الفكرة التى تدركه ، وأصادر أيضاً على أن الرضا والإقناع مساير للقرب من هذا الواقع أو الاتصال به . فإذا هاجمنى النقاد واعترضوا على المصادرة الثانية فإنى أواجههم بالمصادرة الأولى[2] .

---

(١) James, W., Meaning of Truth p. 191.

(٢) Ibid., p. 158.

تبين مما سبق أنه ليس للرضا والقبول أساس عاطفى ، بل هما أمران موضوعيان حيث لا يمكن اكتسابهما إلا بالوصول إلى مدركات تجريبية محددة .

ولقد وجه إلى چيمس اعتراض توضح إجابته عليه موضوعيته الدقيقة . قال المعترض إنه توجد عقائد صادقة لكنه لا يرضى عنها ولا يقتنع بها فهل نعتبرها عقائد كاذبة ؟ وجواب چيمس هو : « يبدو أن فى هذا الاعتراض التباساً بين كلمتين : ما هو ضرورى indispensable وما هو كاف عن غيره sufficient . يرى البرجماتى أن الرضا والقبول ضروريان فى بيان الصدق ولكنهما وحدهما لا يكفيان ، ما لم تقدنا الفكرة إلى واقع يطابقها . إذا لم نجد للواقع وجوداً فلا بد أن نحكم على الاعتقاد بالبطلان مهما كان مرضياً مقنعاً . إننا نعلق الصدق — فى صنعنا له — على واقع مستقل : إذا وجد الواقع وجد الصدق وإذا ذهب ذهب[1] » .

ويصح أن أختم دفاع وليم چيمس عن نزعته الموضوعية فى الصدق بتحديه الذى يقول فيه :

« أريد أن أطلب من المعترض أن يحدد لى تحديداً دقيقاً ما الذى يريده بالصدق الموضوعى المطلق الكامل . وسأتحداه أن يفسر لى قوله تفسيراً معقولا مما يجىء مختلفاً عن وصفى أنا للصدق لأنه سيجد أن قوله منحصر فيما قلته من تحليل . . إن الصدق الذى لا يتصور صدق أعلى منه لفكرة ما هو ما يؤدى بنا إلى مواجهة الموضوع أو الاتحاد به أن نحقق هوية بيننا وبينه . . أنا لا أتصور محتوى موضوعياً لنظرية كاملة فى الصدق أقوى من النفاذ إلى حد حسى معين ، ولا أتصور أيضاً أن تستقر الفكرة وتتطور إلا أن يتوفر الإقناع والرضا اللذان تنطوى عليهما الفكرة الصادقة سواء كان ذلك الرضا من الناحية العملية (الفيزيائية) أو من الناحية العقلية (النظرية) . إن شخصاً ما اكتفى واقتنع بفكرة ما اقتناعاً مطلقاً ، أيطمع فى الحصول على صدق أبعد من ذلك ؟ يمكنك الحصول على فكرة ما وتستبعد من ذهنك معنى الاقتناع أو الرضا

---

(١) Ibid., p. 195.

المصاحب للتجارب الجزئية (التى تقودك من الفكرة إلى موضوعها) وهى جوهر نظريتى البرجماتية، وأن تعلن أنها صادقة ، وأنها علاقة منطقية ثابته مستقلة عن كل شىء حتى عن الرضا والإقناع الممكن— يمكنك أن تعتقد بذلك ولكن يبدو لى أنك واقف فى الهواء لا على أرض ثابتة[1].

أستطيع أن أقول — نتيجة لما سبق — إن اتهام نقاد وليم چيمس له بالذاتية لم يكن سوى سوء فهمهم لتلك الألفاظ التى استخدمها والتى لم يكن يدركها بمعناها الضيق من أمثلة . الرضا ، والقبول ، والاقتناع ، والكفاية ، والمفيد ، والملائم .

(ب) الصدق علاقة حسية لا مجردة :

ما سبق طرفٌ من إجابة چيمس على اعتراض الذاتية ، والطرف الثانى من الإجابة على هذا الاعتراض نفسه كان متضمنا فى رده على الاعتراض القائل بأنه بدد الصدق ذاته حيث استخدم الأساس الحسى له . والواقع أن المعترضين على چيمس هذه المرة لم يكونوا مسيئين فهمه وإنما كانوا قد فهموه جيداً ولكنهم كانوا يخالفونه فى الأساس الذى اتخذه .

حمل لواء هذا الاعتراض زميله ومعاصره الفيلسوف برادلى . كان يرى — كزعيم للاتجاه الترنسند نتالى وكمدافع عن الهيجلية الجديدة فى إنجلترا — أن الحقيقة ينبغى أن تكون مجردة ، بعيدة عن التجارب الجزئية ، وأن الحقيقة لا تصنع على يد إنسان ، وإنما هى علاقة ثابته خالده موجودة قبلنا وعلينا أن نسعى إليها ولا ينبغى لنا مناقشتها لأنها تنزل منا منزلة التقديس . ولا داعى مطلقاً لتلك السلسلة التجريبية بين الفكرة وموضوعها . الحقيقة شىء مطلق نقفز من الفكرة لموضوعها الحقيقى دون تجارب متوسطة .

كان يشعر چيمس بخطورة اعتراضات برادلى خاصة وأنه لا يستطيع مجاراته فى منطقة الجدلى الدقيق . ولذا كان يبذل جهداً ضخماً للرد عليه بعد

---

(١) Ibid., pp. 155-160.

ما تبين أنه الخصم العملاق للمذهب البرجماتى .

أجاب جيمس عن اعتراض برادلى بإصراره على أن يكون الصدق علاقة محسوسة وشيئاً يمكن تحقيقه تحقيقاً تجريبياً .

إن الصدق اسم جمع Collective Name لعمليات تحقق كالصحة والثروة والقوة . إننا نحن الذين نصنع الصدق كما نصنع الصحة والثروة والقوة فى ميدان الحياة : فالثروة ليست منحة طبيعية فطر عليها روكفلر أو كارنيجى وغيرهما وإنما هى اسم لعمليات حسية معينة يقوم بها بعض الرجال . وكذلك الصحة ليست هبة تنالها ، وإنما اسم لمجموعة عمليات كالهضم والنوم وتنشيط الدورة الدموية وغيرها فإذا أدينا هذه الوظائف اكتسبنا الصحة[1] .

والصدق سلسلة من العمليات التجريبية الجزئية المحددة مترابطة متصلة تقودك من الفكرة إلى موضوعها . وليس الصدق غير هذه العمليات . لم يعبأ جيمس بمن اعترض عليه وقال أنه وصف طريق الوصول إلى الصدق ولم يقل ما الصدق . وجيمس مصر على أن جواب السؤالين : مم يتركب صدق الاعتقاد وكيف نختبر صدق الاعتقاد ؟ جوابهما واحد . ما يجعل الاعتقاد صادقاً هو نفسه الوسيلة التى نكتشف بها إنه صادق . بل واعتبر جيمس هذه الخطوة ثورة على نظريات المعرفة التقليدية ، مريداً القضاء على الأبحاث فى طبيعة الصدق — تلك الأبحاث المجردة التأملية التى لا تجدى على الناس شيئاً[2] .

استمع إلى جيمس وهو يعرف لنا كلمة الحكمة : « أفرض أنى قلت عن شخص ما إنه حكيم . أنا أفهم من ذلك القول أنه يؤمن على حياته ، ويتدبر أمره فى المراهنات ، وله بصر نافذ ، ونظر إلى المستقبل . أليست هذه التصرفات هى التى كونت الحكمة فى الحكيم أم أن الحكمة شىء فى ذاته مستقل عن هذه التصرفات ؟ قد يقول إنها عادة أصيلة وطبع ثابت فى الشخص وإنه

---

(١) James : Pragmatism p. 218.

(٢) قارن رأى جيمس بكلام الوضعيين المناطقة على لسان الدكتور زكى نجيب فى المنطق الوضعى حيث يقول : « إن معنى القضية وكيفية إثباتها شىء واحد : . إذا سألنا ما معنى هذه العبارة ؟ كان سؤالنا معناه بصيغة أخرى : كيف يمكن تحقيق هذه العبارة ص ١٧ ».

توجد خصائص فى تركيبه الفيزيائى والسيكولوجى تجعله يتصرف كذلك . . .
ولكن هل من الممكن أن يكون الشخص حكيما مع عدم وجود هذه التصرفات[١]

المذهب البرجماتى وتجاهل الفلسفة النظرية :

الاعتراض الثانى الذى وجه إلى چيمس فى حياته فى نظرية الصدق هو أن نظريته تجاهلت مشاكل الفلسفة النظرية وأنها تسعى جهدها لبناء نظرية فى العمل والحياة وأن غايتها تكيفنا مع الواقع فحسب .

وفى هذا الاعتراض تحامل وسوء فهم : أما التحامل فلأن خصوم الحركة البرجماتية يتصورون أن أى معارض للتجريد والتأمل منكر لمشاكل الفلسفة النظرية . وأما سوء الفهم فسببه عدم فهمهم لكلمة « عملى » Practical التى رددها چيمس .

أبدأ بالقول بأنه إذا كان چيمس يجهل الفلسفة النظرية فلمَ وضع نظرية جديدة فى المعرفة ونظرية المعرفة أحد فروع الفلسفة النظرية ؟ بل ولم بحث مشكلة الصدق وهى أعلى مشاكل المعرفة بل هى العتبة التى تنقلنا من المعرفة إلى الميتافيزيقا ؟ ولم أسس ميتافيزيقا خاصة وسوف نعلم أن أبحاثه هنا بعيده كل البعد عن شئون العمل والحياة ؟

أنكر وليم چيمس الفلسفة التأملية Speculative ولم ينكر الفلسفة النظرية Theoretic . وكان الشائع قبل چيمس أن الكلمتين تأملية ونظرية شىء واحد ، وجاء هو ليميز بينهما . أنكر التأمل — لا عن إهمال أو تجاهل وإنما أنكره بعد أن تأكد أنه عديم الجدوى ولا يوصل إلى نتائج نظرية . جاء چيمس ليثبت أن المنهج البرجماتى يرى أن كثيراً من المشاكل التأملية ليست مشاكل بل كانت قتالا فى هواء ، وليثبت أنه قد يكون الخلاف بين فيلسوف وآخر خلافاً على ألفاظ كما استبان فى الخلاف بين المادية والروحية . تعريفات مجردة جافة لم تفد أحداً ولم تخدم فكرة حين بحثنا فى طبيعة المادة وطبيعة الروح أو مصدرها

---

(١) James, Meaning of Truth : p. 150.

فأدرك چيمس بذلك أن التأمل مرادف للغامض المبهم وهو يريد أن يكون للفلسفة قيمة وقيمتها فى وصولنا إلى نتائج محددة لا غموض فيها ، فى وصولنا إلى ربط مشاكل الفلسفة العليا بشئون العمل والحياة :

وهنا حدث سوء الفهم لكلمتى العمل والحياة من چيمس . لم يقصد چيمس بربط الفلسفة بالحياة أن نفيد منها فى جمع المال أو تحصيل الشهرة أو الرفاهية المادية ، وإنما كان يقصد بها أنى أستطيع أن أنتقل من معتقد فلسفى إلى سلوك أتبعه نتيجة اعتقادى ، وقد يؤدى هذا السلوك الجديد إلى اعتناق فكرة فلسفية جديدة . مثال ذلك أن فى اعتقادى بأن العالم ناقص لم يتم بعد وأنه محتاج إلى من يكمله ، دافعاً لى بالمساهمة فى هذا الإتمام وهذه المساهمة جعلتنى أدرك أن الإنسان عنصر أساسى فى بناء الكون ، وجعلتنى أدرك أيضاً أنه يمكن القضاء على مشكلة الشر والنقص بمحاولة التقليل منه وأن التفاؤل خير من التشاؤم — التفاؤل الفلسفى الميتافيزيقى . ويتفق الكثير فى أن القول بأن الكون ناقص لم يتم بعد ، والوصول إلى رأى فى مشكلة الشر والنقص وفى التفاؤل وحرية الإرادة ونصيب الإنسان فى بناء الكون — يتفق الكثير معنا فى أنها مشاكل فلسفية نظرية : بل أقول إنها مشاكل فلسفية عملية بلغة چيمس ؛ فالعملية عنده مرادفة للنظرية — كما سنرى فى تحليله لكلمة « عملى » . — ولكن لا مانع من أن تؤدى حلول هذه المشاكل إلى حياة عقلية يتبعها نفع الإنسان وسعادته ورفاهية فى حياته اليومية .

« إن أبحاثنا النظرية قد تفتح باباً للسلوك الإنسانى من حيث إن الأفكار منبهة للأفعال كما أنها تفسح المجال لتجديد الفكر . ولكن الأغبياء أهملوا البناء البستمولوجى للنظرة البراجماتية ، وركبت فيه النافذة ، ثم ظنوا أن النافذة وحدها هى كل ما هنالك[1]

إن الكلمة التى أثارت المنكرين ضد چيمس ومذهبه هى كلمة عملى Practical حين قال نتائج عملية ، وآثاراً عملية ، وما الاختلاف العملى

(١) James : Meaning of Truth p. 186.

وغير ذلك — وفهمها الشعب الأمريكى فى ذاك الوقت فهماً متصلا بحياته اليومية لدرجة أن پيرس أنكر على النقاد الذين وصفوا مذهبه بالمذهب العملى Practicalism — أنكر أن هذه اللفظة عنوان مذهبه وفى غضون هذا الاختلاط أنكر كلمة Pragmatism نفسها التى هى من خلقه وابتكر كلمة غريبة حتى لا يحلو لإخوانه سرقتها هى Pragmaticism .

فما معنى كلمة Practical عند چيمس ؟

لم يكن يقصد چيمس أن عملى Practical مقابلة لكلمة نظرى Theoretic وإنما كان يقصد بها أنها مرادفة للمحسوس ، والمتميز ، والواضح الدقيق ، والجزئى ، الفردى المحدد ، والمتعين ، وما له فاعلية وتأثير علينا ، وما هو فى متناول إمكاناتنا الحسية — فى مقابل المجرد والعام والساكن[١] .

يريد چيمس للمعرفة أن تكون نظرية لكن لا تلك المعرفة المجردة التأملية وإنما المعرفة المحددة المعينة الدقيقة — هذا هو مقصد چيمس من كلمة عملى . ومما يؤيد ذلك أن چيمس كان يستخدم كلمة جزئى Particular مرادفة لكلمة عملى . يقول « أقصد بالجزئى ذلك الشىء المحدد الدقيق وأقصد بالنتائج الجزئية ما كان نتيجة عمليات تحليل منطقى واستنباط ومقارنات وبذا تصبح النتائج الجزئية نتائج نظرية بحتة » ويقول فى موضع آخر « إن (براجماتا) معناها الأشياء فى كثرتها Pragmata means things its their Plurality[٢]

نقد النظرية البرجماتية فى الصدق :

الاعتراضان السابقان أهم ما وجه إلى چيمس من نقد النظريته للصدق فى حياته . ولقد كانت لنظريته خطورتها فى تاريخ الفلسفة المعاصرة مما جعل المؤرخين والنقاد يتناولونها شرحاً موجزاً وتعليقاً أو هجوماً . وما ألاحظه أن خصوم تلك النظرية أكثر من أنصارها ، ولم ترد الاعتراضات على النظرية فى فحواها

---

(١) James : Meaning of truth : p. 209.

(٢) James: Meaning of truth : p. 211.

ومعناها عن التى وجهت فى حياة چيمس : أغلبها حول إنكار أن الصادق هو المفيد ، وإنكار فكرة الرضا والقبول ، وإنكار فكرة النتائج العماية — وكلها رد عليه چيمس بما فيه كفاية .

لكنى أريد أن أقف عند اعتراضين هامين :

(١) الأول اعتراض كلدول : يقول فيه إن چيمس خلط بين الفكرة والقضية ونسى أن الصدق يقال للقضية لا للفكرة[١] .

فى هذا الاعتراض بعض وجاهة لأن وليم چيمس كان يذكر فعلا الفكرة ويقصد بها حكماً أو قضية . وكتاباه الرئيسيان فى نظرية الصدق (براجماتزم معنى الصدق) مليئان بهذا الخلط . ومن ذلك قول چيمس : « أهم جزء فى كتابى (براجماتزم) هو الحديث عن العلاقة المسماة بالصدق التى يمكن أن تنشأ بين فكرة وموضوعها (سواء أكانت هذه الفكرة رأياً أو اعتقاداً أو خبراً) .[من مقدمة كتاب معنى الصدق] . ومن البديهى أن الرأى أو الاعتقاد أو الخبر ليس فكرة وإنما هو حكم أو علاقة بين فكرة وموضوعها . ويتضمن هذا الاعتراض اعتراضاً آخر هو اعتراض على قول چيمس إن الفكرة صادقة إذا كانت لها نتائج عملية .

الواقع أن من الصعوبة أن نقول إن للأفكار نتائج عملية بالمعنى الدقيق الذى يراه چيمس لكلمة عملية . للفكرة موضوع تشير إليه فحسب . أما ماله نتيجه وأثر عملى فهو الحكم لا الفكرة . إن للفكرة موضوعاً وللقضية آثارا ونتائج .

ولكن يخيل إلىّ أن چيمس — لو كان موجوداً بيننا اليوم — يدفع الاعتراض بقوله إنه لا يعرف للتصور تعريفاً غير نتائجه العملية . إن شيئاً ما تصدر عنه نتيجة أو أثر بالنسبة لنا هو معناه وليس للتصور معنى غير ما ينتج عنه من آثار . وهذا هو المبدأ الذى أخذه چيمس عن پيرس . ولقد طبق چيمس هذا المبدأ على أمور لم يقبلها بيرس مثل فكرة الله مثلا . سأقول من

(١) Chaldwell W.: Pragmatism and Idealism. Adams & Blach London 1913. p. 127.

بعد فى فصل خاص إن فكرة الله كتصور يراد له تعريفه فكرة لا معنى لها لها عند چيمس وإنما فكرة الله كحكم له نتائج وآثار علينا أو فكرة الله كوجود يساوى آثاره علينا — هو ما يعنيه چيمس .

(ب) اعتراض إميل برهييه

ويوجد اعتراض آخر بوجهه أميل برهييه إلى وليم چيمس خلاصته أن وليم چيمس قدم تعريفين للصدق وهما متباينان . ذكر أن الفكرة الصادقة ما أدت إلى إدراك حسى لموضوعها . ثم ذكر أيضاً أن القضية الصادقة ما أدت إلى نتائج مرضية لحاجات الإنسان سواء كانت هذه الحاجات بسيطة أو معقدة ويرى برهييه أن التعريف الأول: موضوعى حيث جعل الوصول إلى المدرك الحسى معيار الصدق ، وأن التعريف الثانى ذاتى حيث المعيار هو العمل والسلوك .

ويتساءل برهيية عن أى التعريفين — وهما متضادان — أقرب إلى روح فلسفه جيمس ؟ ولكى يجيب برهييه على السؤال يرجع إلى تحليل شخصية چيمس فيرى أن چيمس كان تلميذ أجازيس Agaziss أستاذ الحيوان فى هارڤارد فى زمنه والذى لقنه : خذ كتاب الطبيعة ، وتناول الوقائع بكلتا يديك ، وانظر بنفسك ولاحظ عن كثب. أى لقنه الروح التجريبية ؛ ثم إن وليم چيمس — من ناحية أخرى — كان ابن هنرى چيمس المتشبع بآراء سويدنبرج Swedenberg الصوفى (١٦٨٨ — ١٧٧٢) . رأى چيمس فى تجريبية الإنجليز جفافاً لا يرضى طبيعته الدينية ولكنه رأى أيضاً أن هجل أدمج الأفراد فى الكل فقضى على التجربة التى اعتبرها چيمس أساساً سليما للبحث العلمى .

هذان هما محورا شخصية وليم چيمس .

ثم يمضى برهييه فى تحليله ويقول إن چيمس وصل فى ميتافيزيقاه إلى نتائج أهمها أننا نحيا فى كون كله مخاطرات ومصادفات ، والقول بخطة موضوعة منذ البدء للكون قول خاطىء ، وليست الحتمية العلمية التى ترى أن العالم خاضع لقوانين ثابتة قولا صادقاً بالإطلاق ؛ وإنما العالم ملىء بالمصادفات

والانحرافات والتقدم تارة والتقهقر أخرى وأن الصدفة عامل أساسى فى الكون وأن للإنسان إرادة حرة يستطيع أن يساهم فى إكمال العالم وإتمامه .

ينتهى برهييه من هذا إلى أن التعريف الثانى للصدق هو التعريف المعبر عن فلسفه چيمس دون الأول حيث إنه متجه نحو العمل وإرادة الكون على أن يكون موافقاً لميول الإنسان[1].

والرد على برهييه سهل. يسير لمن عرف چيمس معرفة دقيقة .

إن الأساس الذى اعتمد عليه برهييه فى الحكم أساس خاطئ لأنه جعل التجريبية الأصيلة (وهى التى قالت بالنتائج السابقة عن نقص العالم والمخاطرات والمصادفات) أساساً لنظرية الصدق . ولقد حذر چيمس نفسه من هذا ، فأعلن بصراحة أن التجريبية الأصيلة والبرجماتزم نظريتان مستقلتان[2] لاترتبط إحداهما بالأخرى ولا تعتمد واحدة . على أخرى حيث يقول بنفسه : يمكنك أن تكون برجماتياً دون أن تعتقد بالتجريبية الأصيلة والعكس صحيح .

ثم إن چيمس لم يذكر تعريفين للصدق وإنما ذكر تعريفاً واحداً ذا شقين ولا خلاف بينهما بل يكمل الواحد منها الآخر .

جعل چيمس صدق الفكرة معلقاً على التحقيق التجريبى لها ، وأدرك التحقيق على أنه الوصول إلى موضوع الفكرة مباشرة . وأدرك التحقيق أيضاً على أن السبيل الذى ينبغى اتباعه وهو الانتقال من الفكرة إلى موضوعها من خلال أجزاء التجربة المتصلة المترابطة — تلك الأجزاء التى تبدأ بالفكرة وتنتهى بالجزئى — ثم أراد چيمس بعد ذلك أن يحلل الطريق الذى اتبعنا فى عملية الصدق تحليلا سيكولوجيا فقال إن وصولنا إلى ذلك واتباعنا ذلك الطريق فى الوصول يحقق لنا رضا وارتياحا واقتناعاً بصحة ما وصلنا إليه ذلك لأن ما وصلنا إليه شىء جزئى محدد واضح لا غموض فيه . والمطلب الإنسانى الأول هو الوصول إلى توقعات محددة مدركة إدراكاً حسياً تطابق طبيعة الإنسان الحسية وتشبع رغبات أساسية

---

(١) Brehier, E.: Histoire De La Philosophie — Philos Moderne Tome II. F. 4. P.U.F. Paris, 1948, pp. 1040-43.

(٢) سيتبين الفرق بينهما فى مقدمة الفصل الرابع .

فيه مثل حب الاستطلاع وطرد اليأس وأبعاد الشك . . فأتباع الطريق التجريبي الخالص فى الصدق يورث هذا الرضا والإشباع لحاجات الإنسان العليا .

أخطأ برهييه إذن حين اعتبر الوصول إلى الإدراك الحسى هو كل نظرية المطابقة عند چيمس ثم إنه أخطأ كذلك لما اعتبر قاعدة (العمل) Action متعارضة مع الوصول للمدرك الحسى إذ ينبغى أن نعمل ونجتهد حتى نصل إلى المدرك أو إلى تغيير المدرك وتكييفة ليخدم مصالحنا — ومصالحنا النظرية أيضاً .

جـ — أستطيع أن أوجه نقداً للنظرية البرجماتية فى الصدق . هو أن نظريته ذاتية لا موضوعية ، لا على أساس أنه أدخل الرضا والمنفعة وحاجات الإنسان العاطفية ؛ وإنما على أساس أن القاعدة التى آمن بها فى التحقيق قاعدة ذاتية . إن چيمس مؤمن بالتحقيق الراهن فقط ولم يذكر كلمة فى أى من كتبه عن التحقيق الممكن فى المستقبل . لقد قال چيمس بالتحقيق غير المباشر ، والتحقيق غير المباشر شيء والتحقيق الممكن شيء آخر : إنه فهم التحقيق غير المباشر على أنه تحقيق وجود أشياء حققها ناس قبلنا أو حققنا نحن بعض أفراد نوعها فلا داعى للتحقيق المباشر لكل شيء حيث إن الأشياء فى أنواع . يؤيد ذلك أن چيمس نفسه حين قال بالتحقيق غير المباشر قال إن سبب ذلك الاقتصاد فى الجهد واعتقاد أن الأشياء تدخل فى أنواع .

والتحقيق الممكن غير ذلك : معناه أن القضية التى لم أستطع أن أثبت صدقها حالا ومباشرة فى الوقت الراهن ، لا ينبغى أن أحكم بكذبها وإنما يجب أن أعلق الحكم عليها للمستقبل فقد تأتى تجربة جديدة تؤيدها . إن الشيء الضرورى فى الحكم أن أتبع المنهج التجريبي المخلص لا أن أحتم الوصول إلى المدرك مباشرة .

وهذا منطق العلم بل وهذا ما يراه التجريبيون المتطرفون — « يرى المنطق الوضعى أنه يكفينا أن تكون هنالك طريقة ممكنة للتحقيق من الوجهة النظرية لكى يكون الكلام مقبولا منطقياً . فإذا قلت إن الوجه الآخر من القمر فيه جبال ووديان فهذا كلام يصلح أن يكون قضية على الرغم من أننا الآن لا نملك

الوسيلة الفعلية لتحقيقه لكنا مع ذلك نستطيع أن نتصور المعطيات الحسية التى تقع للمشاهد لو كان الكلام صحيحاً . لا يهم كثيراً — من الناحية المنطقية — أن يكون إمكان مطابقة الصورة المرسومة للواقع ممكناً فعلا أو غير ممكن »[١].

لم يكن چيمس إذن عالماً حين جعل التحقيق مباشراً ولم يسمح بإمكان التحقيق فى المستقبل . ومما يدل على أن نزعة الرجل غير علمية فى هذا الموضع أن العلم الحديث لم يعد يتمسك بضرورة الإدراك الحسى المباشر ، فقد توجد أشياء ، ولا يمكن رؤيتها رؤية حسية مباشرة كالألكترونات والبروتونات : إن معرفتنا لها مستنتجة من آثارهما . إننا نرى ما تعمله الذرة فقط أما ما طبيعتها وأين هى فليس لنا طريقة لمعرفتها بل إن علم الطبيعة يعامل الذرة على أنها رمز أكثر منها جوهر محدد[٢].

وقد تقول إن چيمس قال بالنتائج والآثار الصادرة عن الشىء وبذا يكون متفقاً ومنطق العلماء المحدثين. لكنى لا أرى ذلك لأن النتائج التى يراها چيمس نتائج لأشياء موجودة فعلا يشاهدها هو لكنه يعتقد أن نتائجها هى التى تهمنا فقط وإنما العلم ومنطقه يرى ضرورة بحث عن الشىء حتى ولو لم تكن نتائج موافقة لميول الإنسان . إن چيمس هنا مهتم بما يفيد الإنسان ويوافق ميوله ولا يهتم بالصدق نفسه سواء أعاد على الإنسان بأشباع ميوله أم لم يعد .

مكانة النظرية :

نظرية چيمس فى الصدق نظرية جديدة جاءت بقيم جديدة فى مجال المعرفة الإنسانية إذ كان المعروف قبل چيمس نظريتين تقليديتين فى الصدق هما المطابقة والاتساق وجاء چيمس بنظرية ثالثة لم يسبقه إليها أحد .

والملاحظ أن كل من يقرأ نظرية چيمس قد يتوهم أنه من أتباع المطابقة لأنه يستخدم لفظ المطابقة بكثرة فيقول إن صدق الفكرة هو مطابقتها للواقع

(١) الدكتور زكى نجيب : المنطق الوضعى . ص ١٨

(٢) Barrett C.: Philosophy p. 74. Macmillan New York. 1936.

وكذبها عدم مطابقتها له . ويقول أيضاً يجب أن تكون المطابقة محسوسة أي يجب أن تشير الأفكار إلى الواقع . ولكنها فى واقع الأمر مخالفة لنظرية المطابقة التقليدية بل وثورة عليها ، ومقياس ذلك قول جيمس « ترى النظريات الشائعة فى المعرفة أن الصدق مطابقة للواقع وهى قضية مبهمة » .

فى نظرية جيمس الجديدة ثلاثة خصائص أساسية يعارض بها نظرية المطابقة :

تقول نظرية المطابقة إن الفكرة صادقة إذا حصل العقل فى الواقع على نسخة شبيهة مشابهة دقيقة من موضوع الفكرة أو أن الصدق هو حصولنا على نسخة ثانية للعالم الخارجى . وينكر جيمس ذلك أشد الإنكار بل ويعتبر هذا المبدأ تافهاً لا يستحق التقدير يقول : « ما الفائدة التى تعود علينا من إخراج نسخة ثانية ناقصة للشىء الخارجى داخل العقل . أعتقد أن فى ذلك مضيعة للوقت . يجب أن يكون فى المطابقة شىء جديد : إن الصدق ليس فى المطابقة وإنما فى إثراء العالم الموجود وإمداده بالجديد . لم لا تكون رسالة التفكير العملى على زيادة العالم والارتفاع به أكثر من مجرد محاكاته . ... إن لوطزة Lotze يحكم على القول القائل بأن الكيفيات الثانوية وهم لا حقيقة لأنه لا توجد مطابقة بينها وبين الأشياء — يحكم بأنه قول غير مقبول . يهمنا أن نعتقد أن الفكر جزء هام من الواقع ، وأن رسالة العالم المادى الناقص أن يثير الفكر لمده بإضافات جديدة[1] » .

الشىء الثانى الذى ثار به جيمس على نظرية المطابقة هو نظرته إلى طبيعة العقل . يرى أتباع المطابقة أن العقل مرآة تنعكس فيها صورة مشابهه للواقع ، وأن العقل منفعل لا نشاط له ، مستقبل فقط للانطباعات الحسية ، ويعكسها فى صورة أفكار . ينكر جيمس هذه الطبيعة للعقل استناداً إلى أبحاثه فى علم النفس : إذ يرى أن للعقل فاعليته ونشاطه ودوره فى الإدراك . — ويرى أن التجريبية الإنجليزية (من لوك إلى مل) هى المسئولة عن هذا الاعتقاد ولا يتردد

James : Meaning of Truth. p. 79-80. (١)

چيمس فى نقدها . ترى التجريبية الإنجليزية أن الأشياء هى التى تعمل فى العقل وأن الإدراك باب ليدخل منه شيء وأن العقل بمثابة حجرة مظلمة لا ترى النور ولكن ترك بها فتحة صغيرة تسمح بمرور آثار العالم المنظور أو بمرور أفكار عن الأشياء .

هذه التجريبية لم تقنع چيمس لكنه عديم الثقة بالمطلق شديد الثقة بالتجربة الجزئية معتبراً إياها الجواب الأخير لكل سؤال فلاذ بالصبر حتى وصل فى أبحاثه السيكولوجية إلى أن العقل تلقائى له أصالته وخصوبته . وشجعه اتخاذ هذا الموقف تأييد رينوڤييه وهدجسن Hodgson وسجفارت Sigwart ولوطزة .

الشيء الثالث الذي ثار به چيمس على المطابقة هو أن الأخيرة تتضمن أن الحقيقة موجودة قبل الإنسان وأن الإنسان يسعى إليها بدليل أن الصدق هو مطابقة الفكرة لشيء موجود قبل الإنسان مستقلة عنه . وهذا واضح المخالفة لمذهب چيمس الذي يرى أن الإنسان هو الذي يصنع الصدق وأن الصدق لم يوجد إلا بمعونة الإنسان وبفعل نشاط عقله واستخدامه للأشياء .

ولم ينس چيمس أن يستعيد فضائل نظرية الاتساق لنفسه فأخذ منها فكرة اتساق الفكرة مع غيرها من الأفكار وعدم معارضتها لها ، واتساقها مع المعارف الماضية والتجارب السابقة التى يؤمن الإنسان بصدقها ، ثم اتساقها مع التجربة الإنسانية الاجتماعية التى يُطلق عليها تقاليد الفهم المشترك .

أخذ چيمس مبدأ الاتساق ووسع فيه كما رأيت ؛ وأنكر منه استناده إلى ميتافيزيقا معينة هو يسلح نفسه بميتافيزيقا تناقضها . أقصد القول بأن الأساس الذى تستند إليه نظرية الاتساق هو ميتافيزيقا الوحدة المطلقة ولقد قام چيمس ليعارض هذا المذهب بمذهبه التعددى .

الفصل الرابع

المذهب التجريبي الأصيل

مقدمة :

لم يكن كل جهد وليم چيمس الفلسفى إقامة المنهج البرجماتى والنظرية البرجمانية فى الصدق ؛ وإنما كانت له نظرية جديده أخرى لعلها أكثر أصالة وعمقاً وقيمة — هى نظرية التجريبية الأصيلة.[1]

شغل چيمس بصياغة هذه النظرية الجديدة أثناء انشغاله بالمذهب البرجماتى ، ورأى أنها نظرية مستقلة تماماً عن هذا المذهب وأنه لا يعتمد إحداهما على الآخرى . ويقول فى ذلك فى مقدمة كتابه (براجماتزم) : « . . لا توجد رابطة منطقية بين المذهب البرجماتى — كما أفهمه — ونظرية سميتها بالتجريبية الأصيلة . إن النظرية الأخيرة تقوم على قدميها ، ومن الممكن إنكارها وتظل برجماتيا » .

والملاحظ أن وليم چيمس لم ير كتاب « مقالات فى التجريبية الأصيلة» إذ نشر بعد وفاته بسنتين . كان قد كتب مقالات عديده فى شرح نظريته ، ومات قبل أن يخرجها فى كتاب ، وجاء من بعده تلميذه المخلص الذى عنى بنشر كل كتبه وإعادة نشر ما نشر فى حياته وتقديمها وشرح كثير من آرائه والدفاع عنه — هو رالف بيرى[2] — جاء وجمع بعضاً من المقالات كان

(١) عرض وليم جيمس نظريته الجديدة فى التجريبية الأصيلة فى كتابين رئيسيين هما : « مقالات فى التجريبية الأصيلة نشر سنة ١٩١٢ وسجل فيه نظريته فى الشعور ونظريته فى العلاقات وكتاب « الكون المتعدد » ونشر سنة ١٩٠٩ وسجل فيه نظريته فى التعدد .

(٢) رالف بيرى (١٨٧٦ —) أحد الفلاسفة الأمريكان المعاصرين . بدأ حياته الفلسفية بتأريخ حياة وليم جيمس بل أسرة هنرى جيمس كلها وتأريخ فلسفتهم ويعتبر كتابه عن جيمس وفلسفته أضخم مؤلف عن جيمس وتربو عدد صفحاته على الألفين . وقد أصبح أحد زعماء (المذهب الواقعى الجديد) Neo-Realism منذ سنة ١٩١٢ وله مؤلفاته الكبيرة فى المعرفة والميتافيزيقا والقيم .

چيمس قد تركها ورأى أنها تعبر بدقة عن التجريبية المتطرفة ، ونشرها فى كتاب

ويقول الأستاذ بيرى فى تقديمه للكتاب : « . . . ليس الكتاب مقالات متناثرة ، وإنما يمكن اعتباره فصولا تعرض نظرية معينة متماسكة تعبر عن مذهب خاص قصد به إلى طلاب فلسفة چيمس بل وطلاب الميتافيزيقا والمعرفة » .

ويمكن تعريف التجريبية الأصيلة عند چيمس بأنها مذهب جديد فى تفسير العلاقة بين الذات والموضوع ، أو بين الشعور من جهة والعالم المادى من جهة أخرى ؛ وهى مذهب جديد أيضاً فى تفسير العلاقات الكائنة بين الوقائع التجريبية يعارض به چيمس المذهب المطلق والمذهب التجريبى الإنجليزى معاً ؛ ثم هى مذهب جديد أخيراً فى النظر إلى الوجود — هو مذهب التعدد . وكثيراً ما قيل إن مذهب التعدد ميتافيزيقا المذهب البرجماتى . وسنجد أن التعدد سيصبح فوق ذلك أساساً لنظريات چيمس فى الأخلاق والدين وأمور العقائد .

جاء فى مقدمة كتاب براجماتزم أن التجريبية الأصيلة مستقلة استقلالا منطقياً عن المذهب البرجماتى ؛ وينبغى أن أوضح القضية بادئ ذى بدء ، إذ ليس هذا الاستقلال بين المذهبين مطلقاً ؛ فكل ما قصد إلى تقريره هو أن نظرية العلاقات التى قال بها فى التجريبية الأصيلة بحث مستقل يمكنك أن تؤمن به ، ولا علاقة لإيمانك هذا بأن تكون براجماتيا أو لا تكون . يمكنك أن تكون برجماتيا وأنت منكر لنظرية العلاقات ولا تناقض فى ذلك .

أما فى غير ذلك فالعلاقة وثيقة جداً بين المذهب البرجماتى والتجريبية الأصيلة وأول دليل على هذه العلاقة الضرورية قول چيمس نفسه فى مقدمة كتابه (معنى الصدق) : « . . أنا مشغول بنظرية أخرى من الفلسفة سميتها بالتجريبية الأصيلة ويبدو لى أن لإقامة النظرية البرجماتية فى الصدق أهمية كبرى فى انتشار التجريبية الأصيلة ، بل تتبين هذه العلاقة بوضوح حين

نعلم أن المذهبين يشتركان فى كونها منهجاً فلسفياً : رأينا فيما سبق أن البرجماتزم منهج فلسفى ، ويقرر چيمس أن التجريبية الأصيلة فى أساسها مصادرة منهجية .

يقول چيمس : « يبدأ المنهج البرجماتى من مصادرة هى أنه يمكننا تحديد معنى أى اختلاف بين الأفكار بمناقشة النتائج العملية أو الجزئية ؛ كذلك التجريبية الأصيلة مصادرة منهجية [بمعنى أننا] لا نقبل شيئاً على أنه واقع إلا إذا أمكن لمجرب ما فى وقت معين أن يخضعه للتجربة . وينبغى أن يفسح مكان " فى عالم الواقع لأية واقعة خضعت للتجربة ؛ وبمعنى آخر يجب أن يكون كل شىء واقعى قابلا للتجريب كىْ يكون واقعياً ، كما يجب أن يكون كل شىء خضع للتجربة واقعياً "»(١).

وليست التجريبية الأصيلة منهجاً فحسب وإنما هى فوق ذلك نظرية جديدة فى العلاقات . ويوضح چيمس هذا المعنى بدقة شديدة حيث يقول فى مقدمة كتابه معنى الصدق ؟ :

« . . . تتركب التجريبية الأصيلة من مصادرة ، وحقيقة ، ونتيجة عامة . أما المصادرة فهى أن الأشياء التى تكون موضع مناقشة بين الفلاسفة هى الأشياء التى يمكن التعبير عنها بألفاظ تجريبية (قد توجد الأشياء التى ليست لها طبيعة تجريبية إنْ شئت ؛ لكنها لا تكون جزءاً من مادة المناقشة الفلسفية) .

أما الحقيقة فهى أن العلاقات بين الأشياء —سواء منها المتصلة أو المنفصلة— موضع للتجربة المباشرة الدقيقة ، كالأشياء ذاتها لا أكثر ولا أقل .

والنتيجة المعممة هى أن العلاقات التى ننتقل بها من جزء ما من التجربة إلى جزء آخر منها إنما هى أجزاء من التجربة نفسها ، ولا يحتاج الكون المدرك إدراكاً مباشراً لأى شىء خارج عن التجربة ليربط بين أجزائها » .

إن الاتصال وثيق إذن بين التجريبية الأصيلة والمذهب البرجماتى : فكلاهما منكر للتأمل والتجريد اللذين هما دلالات الغموض فى نظر چيمس ، وكلاهما متمسك بالجزئى الدقيق المحدد الذى يمكننا إدراكه إدراكاً مباشراً ،

---

(١) James, W., : Essays In Radical Empiricism. p. 160. Longmans. London 1912

وكلاهما يقف موقفاً وسطا بين العقلية والتجريبية — عرضنا هذا الموقف فى نظرية الصدق ، وسنعرفه فى نظرية العلاقات ؛ وهناك ما يحقق الصلة بينهما أكثر مما سبق وهو أن الحقيقة والنتيجة المعممة فى التجريبية الأصيلة جوهر نظرية الصدق البرجماتية : تقول هذه النظرية أن الصدق عبارة عن علاقة بين الفكرة وموضوعها ، ولا يتم الصدق إلا بالحصول على سلسلة من التجارب الجزئية أو العلاقات المحددة المترابطة التى يمكن إدراكها إدراكاً حسياً دقيقاً ، والتى تصل بين الفكرة وموضوعها . يمكنك أن تقول أن نظرية الصدق فرع من نظرية التجريبية الأصيلة لأنها مؤسسة على نظرية العلاقات .

ولا أريد القول بأن جيمس قال بالتجريبية الأصيلة أولا ثم اتخذها أساساً للنظرية البرجماتية للصدق . لا ، بل الواقع أن فكرة العلاقات كواقعة تجريبية خطرت له وهو يعالج الصدق فانتفع منها ، ثم لما أتم نظرية بالصدق ، لاح له أن يتوسع فى العلاقات : فبسط الحديث فى العلاقة الإدراكية وغيرها من العلاقات التى تربط الوقائع .

ح — الدافع إلى التجريبية الأصيلة :

وأريد بعد ذلك أن أقول السبب الذى دفع جيمس إلى الخروج على المذهب العقلى ، والتجريبى العادى فى العلاقات .

إن مشكلة سيطرت على ذهن جيمس فترة طويلة هى مشكلة الواحد والكثير هل نعتبر الكون — على ما به من جزئيات ووقائع مستقل بعضها عن بعض — شيئاً واحداً أو واقعة واحدة ، على نحو ما رأى أهل الدين حين قالوا بقوة روحية تؤلف بين الأجزاء المنفصلة ، أو كما رأى أتباع المطلق حين نادوا بأن الكون — مهما أدركناه أشتاتاً وتفاصيل — يعبر عن شىء واحد وأن أجزاءه مرتبطة ارتباطاً ضرورياً ؟ أم أن الكون هو كما يبدو جواهر مستقل بعضها عن بعض ، ووقائع منفصلة انفصالا حقيقياً ؟ تسمى هذه المشكلة بالوحدة والتعدد . ويقال

إن المذاهب العقلية مذاهب واحديه Monism ؛ والمذاهب التجريبية مذاهب تعددية Pluralism .

تعرض چيمس لهذه المشكلة ، بل شغل بها منذ بدأ يتفلسف : تعرض لها فى حداثة عهده حين بدأ يعالج مشاكل الأخلاق ونادى باختيار الإنسان، ورأى أن الواحدية تتضمن الجبرية ، والتعددية تتضمن حرية الإرادة ؛ وتعرض لها بعد ذلك فى كتابه برجماتزم حيث خصص فيه فصلا كاملا لتحليل الواحدية تحليلا برجماتيا[1] — سأعرض له فى حينه — وخرج من هذا التحليل برفض الواحدية واتجاهه نحو التعددية .

ثم لما صاغ نظريته فى العلاقات فى التجريبية الأصيلة غير رأيه بعض الشيء : أنكر موقف التعددية بمعناها المعاصر له ، ووقف موقفاً وسطاً بين الواحدية والتعددية أو بين العقلية والتجريبية : إن بحث چيمس فى الوحدة والكثرة أدى به إلى البحث فى العلاقات بين الوقائع والحوادث والتجارب ، وأدى به ذلك إلى نتيجة هى افتراض أن العالم تعددى لكنه يسعى إلى الوحدة . وأصبحت النظرية التعددية الخاصة به أساساً لأبحاث البرجماتزم فى الأخلاق والدين .

إن التجريبية الأصيلة إذن جواب چيمس عن الوحدة والكثرة وسماها تجريبية ليعارض بها فلسفة المطلق، وسماها أصيلة ليميزها من التجريبية الإنجليزية العادية مثل تجريبيات لوك وهيوم ومل وغيرهم .

قال چيمس فى مقدمة كتاب « إرادة الاعتقاد » : « . . . أقول تجريبية لأنها تعتبر نتائجها المتعلقة بأمور الوقائع فروضاً معرضة للتبديل فى ميدان التجربة فى المستقبل ؛ وأقول أصيلة لأنها تنظر إلى الواحدية نظرها إلى الفرض وتنكر أن تكون الواحدية شيئاً تتضافر كل التجارب لتأكيدها ، مخالفة فى ذلك أنصاف التجريبيات كالوضعيين واللاأدرية والمذهب الطبيعى العلمى ، وبذا تكون التجريبية الأصيلة اتجاها فلسفياً أو طابعاً عقلياً أكثر منه نظرية » .

---

(١) هذا الفصل هو المقالة الرابعة من كتاب براجماتزم وعنوانها : The One and the Many.

ينكر چيمس رأى العقليين فى العلاقات : إنهم ينظرون إلى العالم كوحدة وكل متماسك وتماسكه ضرورى ، وأن الكل سابق على الجزء ، وأن الجزء لا يمكن فهمه إلا بارتباطه بالكل الذى يتضمنه ، وأن العلاقات بين هذه الأجزاء لا يمكن إدراكها إدراكاً حياً لأنها داخلة فى طبيعة هذه الأجزاء .

وينكر چيمس رأى التجريبية أيضاً فى العلاقات حين يصرون على أن العلاقات الفاصلة بين الأشياء هى الأساسية وأن الوقائع منفصل بعضها عن بعض وتظل كذلك إلى الأبد .

استمع إلى چيمس يوضح أساس تجريبيته الأصيلة :

« يميل المذهب العقلى إلى تأكيد الكليات وإلى جعل الكل سابقاً على الأجزاء من الناحيتين المنطقية والوجودية ، فى مقابل المذهب التجريبى الذى يهتم أولا بالجزء والعنصر والفردى ، وما الكل إلا مجموع الأجزاء ، وما الكليات إلا تجريدات .

رأيى فى الأشياء . أن أبدأ بالأجزاء وأجعل الكليات فى المرتبة الثانية من الوجود . إن فلسفتى فلسفة الوقائع التعددية مثل هيوم وأتباعه ، وألا أصل هذه الوقائع بجواهر تتضمنها ، ولا بعقل مطلق يبدعها . ومع ذلك فإن تجريبيتى تختلف عن تجريبية هيوم بما دعانى إلى إضافة كلمة أصيلة . . . وبالرغم من أن التجريبية العادية رأت أن العلاقات الواصلة Conjunctive والفاصلة disjunctive أجزاء من التجربة إلا أنها اهتمت بالعلاقات الفاصلة أكثر من اهتمامها بالواصلة كما ذهب إلى ذلك بركلى وهيوم وجيمس مل وجون مل . فكانت النتيجة الطبيعية لهذه الصورة للعالم ما قام به المذهب العقلى من جهود لتصحيح هذه المفارقات ، بما أضافوا من أشياء كالعوامل الترنسندنتاليه ، أو كالجواهر والمقولات والقوى العقلية للقيام بعملية التوحيد »[1] .

أراد چيمس إذن أن يسد النقص الذى لم يستطع هيوم وأتباعه أن يملئوه وذلك بتقرير الوحدة بالاستناد إلى التجربة نفسها دون تأمل أو تكلف كما سنرى .

---

(١) James : Radical Empiricism p. 41-3

إن ما سبق مقدمة لدراستى التجريبية الأصيلة . فسأدرس هذه النظرية لجيمس فى ثلاث نقط :

١ ـ نظرية جيمس فى العلاقة بين الذات والموضوع

٢ ـ نظرية جيمس فى العلاقات بين الأشياء فى العالم الطبيعى .

٣ ـ نظرية جيمس التعددية .

١ ـ أللشعور وجود ؟

ما التجربة الأصيلة ؟ أمكن لوليم جيمس أن يعطينا تعريفاً للتجربة الأصيلة حين عرض لمشكلة الصلة بين الذات والموضوع . إن عرضه لهذه المشكلة هو المثال الوحيد الذى أتى به ليفسر لنا التجربة الأصيلة . وصلة الذات بالموضوع فى الواقع مسألة پستمولوچية ، لكنى لم أعرض لها فى نظرية المعرفة البرجماتية لأسباب ثلاثة :

لقد خصص جيمس لنظرية معرفته كتابين هما : برجماتزم ، ومعنى الصدق ؛ ولم يعرض لنا مشكلة الشعور أو الذات والموضوع فى أىّ منهما ؛ بل لم يشر فيهما بأية إشارة إليها ؛ ثم إن التجربة الأصيلة شرحت فى عرض هذه المشكلة ، لا فى عرض نظرية الصدق ؛ يضاف إلى ذلك اعتقاد جيمس أن مشكلة الذات والموضوع من أعلى مشاكل المعرفة فاستعان بها لينتقل من المعرفة إلى الوجود أو من الپستمولوچيا إلى الميتافيزيقا .

بدأ جيمس بحثه فى هذه المشكلة بمناقشة اعتقادنا المألوف فى الثنائية Dualism : الثنائية القائمة فى الإنسان بين النفس والبدن ، والثنائية القائمة فى الكون بين العقل والماده ، والثنائية القائمة فى مواجهة الإنسان بالكون بين الذات والموضوع ؛ أو بين الشعور والأشياء المادية الخارجية . لقد اعتقدنا من قديم بأن الشعور والعالم الخارجى شيئان متقابلان ومتمايزان ؛ وأن للعالم وجوده الواقعى المستقل عنا ؛ وأن للشعور وجوداً وكياناً مستقلا أيضاً ؛ بل واعتبرنا الشعور

مصدر أفكارنا ومنبعها ، كما أن المادة الأولى أو الذرة مصدر وجود العالم المادى .

بدأت التجريبية الأصيلة من التساؤل الآتى هل الشعور كيان مستقل قائم بنفسه وأنه منبع أفكارنا حقاً ؟ وهل الفصل تام بين ما هو ذاتى إنسانى وما هو موضوعى مادى ؟ ويجيب چيمس بالنفى ؛ لا يوجد بالإنسان جوهر نعتبره مصدر أفكارنا نسميه الشعور فى مقابل الجواهر المادية . بل لا يمكن الفصل بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى وأن الاعتقاد بهذا الفصل اعتقاد خاطئ[1].

ولقد كان موضوع هذه النظرية الجديدة الثائرة مقالا مشهوراً اعتبر ثورة فى الإبستمولوچيا وعلم النفس — عنوانه هل للشعور وجود Does Consciousmes Exist ؟ نشره چيمس فى سنة ١٩٠٤[2] . وأتبع چيمس هذه المقالة بمحاضرة ألقاها فى إيطاليا باللغة الفرنسية دافع فيها عن نظريته فى علاقة الذات بالموضوع[3]

ولقد بدأ چيمس نظريته بقوله : « لقد فقدت ثقتى فى الشعور ككيان له وجود حقيقى من عشرين سنه (أى حوالى سنة ١٨٨٤) ، كما أعلنت ذلك لتلامذتى من سبع سنوات أو ثمانى ، وأجد الآن أن الوقت قد حان لإنكاره إنكاراً صريحاً على الملأ »[4].

ما هذه النظرية الثنائية التقليدية التى يهاجمها چيمس ؟

تقول هذه النظرية إن الشعور والعالم الخارجى متقابلان ، وكلاهما جوهر مستقل ، ووصفت الشعور بأنه شىء رقيق بسيط مجرد ، يُعرف معرفة حدسية ، ولا يدرك إدراكاً حسياً ؛ وبذا أصبحت له الصبغة الروحية .

ويذكر چيمس أن الفلسفة الإغريقية والمدرسية دعمتا هذا الاعتقاد ببراهينها المنطقية أو إيمانها الدينى ؛ بل بذل ديكارت جهده الكبير لیميز تمييزه

---

(١) James : Radical Empiricism p 1-3

(٢) هذه المقالة أولى فصول كتاب التجريبية الأصيلة .

(٣) عنوان المقالة بالفرنسية La notion de la Conscience وهى الفصل الثامن من كتاب التجريبية الأصيلة .

(٤) James, Radical Empiricism, p. 2.

الأساسي بين النفس والبدن ، وأبان أنهما من ماهيتين متباينتين : جعل ماهية النفس الفكر ، وماهية المادة الامتداد .

ولقد جاء كنط ليضع مكان الشعور ما سماه « الذات الترنسندنتالية »[١] وتطرف الكنطيون المحدثون فى الاعتقاد بالشعور حين قالوا إنه ضرورة پستمولوچية وإن لم نصل بعد إلى دليل مباشر على وجوده وأن الشعور يدرك الأشياء فى الزمان لكنه هو ذاته خارج عن الزمان .

ويرى چيمس أن هذا الاعتقاد تعدى الفلسفة إلى علم النفس : أننا لانزال نعرف علم النفس بأنه علم وقائع الشعور أو علم ظاهراته . بل لا يزال علم النفس — الذى يدعى تمسكه بالمنهج العلمى — يقبل وقائع الشعور موضوعاً لبحثه ، ويقابل بينها وبين الوقائع المادية .

ويلاحظ چيمس ما هو أكثر من هذا : إنه يرى بعض الفلاسفة المعاصرين مترددين فى إنكاره رغم أنه لا توجد أدلة معقولة لإثباته . ويستند چيمس فى ذلك إلى قول لجورج مور G.Moore : « حين نركز انتباهنا فى الشعور لنعرف ما هو بوضوح ، لا نجد له أثراً ، وكأنه عدم : وإذا حاولنا أن ننعكس على أنفسنا لنلاحظ إحساساً باللون الأزرق مثلا فإن كل ما نراه هو اللون الأزرق ، ويبدو العنصر الآخر كما لو كان معدوماً ؛ وبالرغم من ذلك فيجب أن نميزه وأن نعلم أنه يوجد شيء يستحق البحث عنه »[٢].

هذه هى النظرية التى جاء وليم چيمس لإنكارها : جاء لينكر الشعور كعنصر جوهرى له وجود مستقل وكشيء روحى فى الإنسان يستقل عن البدن ، وكشيء يتميز من العالم الخارجى . أنكر چيمس الشعور بهذا المعنى لأنه

---

(١) الذات الترنسندنتالية — عند كنط — هى الذات التى تعرف معرفة قبلية وذلك لأن فيها مقولتى الزمان والمكان وسميت ترنسندنتالية لأنها ذات مجردة بها تصورات قبلية تصب فيها الموضوعات الخارجية لكى تدركها الذات المحسوسة فى عالم التجربة . وظيفة تلك الذات أنها مصدر المقولتين وأنها توحد بين أشتات التجربة الحسية ليتم الإدراك .

(٢) Mind ; 1903 p. 450. Quoted from Radical Empiricism p. 5.

رائد الحركة البرجماتية وحامل لواء الدقة والتحديد فما لا نستطيع تحقيقه تحقيقاً تجريبياً فلا وجود له .

« تظريتى [فى العلاقه بين الذات والموضوع] هى أنه إذا فرضنا وجود مادة أولية فى العالم تتركب منها كل الأشياء ونسميها بالتجربة الأصيلة فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها العلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها ، وأن هذه العلاقه ذاتها جزء من التجربه الأصيلة : أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات العارفة ، وحدها الثانى هو الشىء المعروف »[1].

ينكر وليم چيمس وجود هيولى أولى يتكون منها العالم الطبيعى كما ذهب إلى ذلك أرسطو مثلا ، وإن شئت الدقة قلت إن چيمس لم يتعرض للبذرة الأولى للكون لا بإثبات ولا بإنكار ، وينكر كذلك وجود شىء نبعت منه الأفكار هو الشعور . وبمعنى آخر ينكر چيمس أن مصدر الشعور متميز عن مصدر العالم الخارجى وأن الشعور متميز من هذا العالم . ويقرر چيمس أن الشعور والعالم الخارجى مظهران لشىء واحد أساسى يمكن تسميته بالتجربة الأصيلة . تبدو هذه التجربة فى صورتين : تبدو مرة على شكل تفكير ، ومرة أخرى فى صورة شىء مادى[2] .

وإن شئت تعريف التجربة الأصيلة بعد ما سبق قلت إنها « الهيولى المحايدة » أى المادة السابقة على كلا الفكر والأشياء . يمكن أن يرد كلا الفكر والأشياء إلى مصدر واحد نبعا منه هو التجربة الأصيلة . حين نرى التجربة التى أمامنا تدوم فى زمن ما ومكان ما وتؤثر فيما حولها أو تتأثر بما يحيط بها من أشياء نسمى هذه التجربة جزءاً من العالم الطبيعى ؛ وحين تصبح هذه التجربة نفسها تصوراً أو ذكرى أو تخيلا أو انفعالا نسمها جزءاً من العالم النفسى . ويتساءل چيمس عما إذا كنا نفرق بين فكرة عن شىء ما وشىء يقابل فكرة ما ، ويجيب بالنفى ويقول إنهما شىء واحد . « مصدرهما واحد ، بل إنه

---

(١) James, W., Radical Empiricism p. 4.

(٢) Ibid., p. 10.

نسيج التجربة بوجه عام : تبدو مرة واقعة فيزيائية ومرة أخرى واقعة من وقائع الشعور [١] .

وينتهى چيمس — على أساس هذا التحليل — إلى أن من الصعوبة الكبيره بمكان أن نميز تمييزاً حاسماً بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى . وأعتقد أن الذات والموضوع أو الإنسان والعالم — من حيث عملية المعرفة — ليسا عنصرين وإنما حدان متضايفان : حين نذكر أحدهما ينبغى ألا نهمل الآخر — إنهما شطرا تجربة ، ذات تركيب مزدوج .

ووليم چيمس حريص على توضيح أفكاره عن طريق ضرب الأمثلة الحسية ومن الحياة اليومية — وهذا الموقف هو الذى جر عليه اتهامه بالذاتية وبأن فلسفته عملية تخدم منافع الرجل العادى وليست تقول شيئاً فى مشاكل الفلسفة النظرية .

يقول لك چيمس : تصور أنك جالس فى حجرتك المحتوية على مكتب ومنضدة وكراسى ونحوها . إنه توجد واقعة بسيطة أو تجربة أصيلة يمكنك أن تسميها تجربة الحجرة ، أو واقعة الحجرة . بدت هذه التجربه فى صورتين فى وقت واحد : بدت فى صورة شىء فيزيائى له علاقاته بسائر الحجرات فى المنزل ، وله خصائصه المعنية كالوجود فى المكان والدوام فى الزمن ، وخضوعه للقوانين الطبيعية : أى إذا اندلعت نار مثلا فى الحجرة التهمت ما بها من أثاث — هذه الصورة من التجربة الأصيلة لك أن تسميها الموضوع الفيزيائى !

وتبدو تجربة الحجرة فى نفس الوقت فى صورة أخرى هى مجموعة الإحساسات والتصورات والذكريات ؛ وتطلق على هذه الصورة من التجربة لفظ (تفكير) . إنهما صورتان من حجرة واحدة لا حجرتان ؛ أو تجربة واحدة بدت فى مظهر ذاتى نفسى مرة ، وفى مظهر موضوعى مادى مرة أخرى [٢] .

يتضح لنا من هذا المثال أن الخط الفاصل بين الحجرة كفكرة ذهنية ،

---

(١) Ibid., pp. 229-230.

(٢) James : Radical Empiricism p. 12, 227-9.

والحجرة كشيء مادى غير موجود . ومعنى ذلك أنك لا تستطيع أن تجيب إذا سألتك متى وأين تنتهى الحجرة كفكرة وتبدأ الحجرة كشيء مادى ؟

يبرز چيمس هذا الاختلاط بين الذات والموضوع أو بين الفكرة وما تدل عليها فيقول ضمن محاضراته فى إيطاليا دفاعاً عن نظريته :

« . . . إذا فكرت الآن فى قبعتى التى تركتها فى الصوان فأين التغاير والتباين هنا ؟ أين القبعة كفكرة وأين هى كمادة ؟ إذا كانت القبعة موجودة فى الصوان فإن الأمر لا يتطلب منى أكثر من مد يدى إليها (لأكون فكرتى عنها) . وبنفس الطريقة لا تتطلب منى القبعة كفكرة أكثر من أن أتجه خطوات نحو الصوان وآخذها . الفكرة الموجودة عندى قائمة حتى تحضر القبعة المحسوسة ويظلان فى اختلاط تام . . حقاً إن الصورة الذهنية متميزة من الشيء المادى نفسه — لكن لا يوجد ما يدعو لاختلافهما فى الطبيعة الأساسية . إن الفكر والواقع واقعتان لعنصر واحد — عنصر التجربة بوجه العموم »[١].

وضح لنا چيمس إذن معنى التجربة الأصيلة . وأنكر أن الفكر مبدأ أول بعيد عن التحليل ، وأنكر أن يسند إليه تقديس ، أو يوصل بجوهر روحى نتعلق به لكنا لا نستطيع تفسيره بالتجربة — وأنكر چيمس أيضاً أن الفكر والمادة لا متجانسين وأنهما لا يتقابلان . أنكر چيمس ذلك ؛ ولاحظ أن التفرقة بين الفكر والمادة ليست طبيعية وإنما هى مصطنعة أى نادى بها الناس حين تقدمت العلوم وتقدم التفكير الفلسفى . وشرح ذلك بقوله إن علم الطبيعة أراد أن ينفصل عن علم النفس فقال بصفات موضوعية للمادة . ولقد فرق لوك أيضاً بين الصفات الأولية والصفات الثانوية ليجعل للمادة صفات جوهرية مستقلة عن الإنسان سواء أتعرضت لمعرفته أم لا . لكن المعرفة فى حالتها الأولى وتركيبها الأساسى شيء واحد يختلط فيه الذاتى بالموضوع [٢].

---

(١) Ibid.: p. 215-16.

(٢) James : Radical. Emp. p. 219.

د - رد الاعتراضات :

وكان چيمس سعيد الحظ فى أن أحاط به عدد كبير من معاصريه المعترضين عليه ، فكان يدرس اعتراضات الخصوم ، ويرد عليها فى كتبه فيوضح بها آراءه ؛ غير أن چيمس كان واسع الخيال حين يكتب فكرة جديدة يتخيل اعتراض الناس عليه فيدونها ويرد عليها .

١ - يرى چيمس أن معترضاً لو قال إن فى نظريته تناقضاً بمعنى أن شيئين مختلفين لن يحدثا فى وقت واحد ، فإن جواب چيمس حاضر . « إن وجود نقطة فى تقاطع خطين يجعلها على كلا الخطين فى وقت واحد أيعد ذلك تناقضاً ؟ إن التجربة الأصيلة للحجرة مكان تقاطع عمليتين مختلفتين فى وقت واحد . ننكر وجود حجرة واحدة تظهر مرة فى صورة ذاتية كفكرة ، ومرة فى صورة موضوعية كمادة ، ولم ننكر أن شيئاً ما قد يكون مرتفعاً ومنخفضاً ، أو كبيراً وصغيراً ، أو حسنا ورديئاً فى وقت واحد ، على حسب علاقاته بالأشياء الأخرى المتصلة به أو المجاورة له - قد يكون مرتفعاً بالنسبة لشىء منخفض بالنسبة لآخر وهكذا[1] » .

أظن أن التناقض غير موجود فى وجود التجربة فى صورتين مختلفين فى وقت واحد ، لأن وجودها هو كذلك على نحو مختلفين . ولكنى أظن أن چيمس أخطأته سلامة التشبيه بين التجربة كفكرة وكمادة من جهة ، وبين الشىء المرتفع والمنخفض فى وقت واحد من جهة أخرى . أقصد القول بأن حكمى على الارتفاع والانخفاض أو الحسن والرداءة فى شىء ما إنما قام على أساس مشاهدتى لمظهر واحد فى أشياء متعددة : أشياء متعددة اتفقت فى أنها مادة واحدة فصحت المقارنة . ولكن كيف أقارن فكرة بمادة وهما شيئان أو حتى هما مظهران مختلفان ؟

٢ - ولقد اعترض معترضون على چيمس بأن قولته فى الشعور تنكر للواقعية الإپستمولوجية التى نادى بها فى نظرية المعرفة .

الواقع أن چيمس واقعى أو ثنائى فيما يختص بالمعرفة . حقاً يبدو من أول

---

(١) Ibid. p. 12.

وهلة أن القول بالاختلاط التام بين الذات والموضوع والاتصال بينهما يتضمن إنكار الثنائية ، ولكن اعتقد چيمس بوجود العالم المادى وجوداً جوهرياً مستقلا عن الإنسان واعتقد أيضاً بوجود الشعور — لكن لا كجوهر مستقل يعتبر مصدراً للفكر وإنما يوجد الشعور كوظيفة فحسب . وقصد بها وظيفة المعرفة .

ويقول چيمس : « أخشى أن يبدو مما أقول بطلان إنكارى للشعور لأن فيه بطلاناً للتفكير ذاته . وأوضح رأيى بأنى أقصد فقط إلى إنكار الشعور كوجود له كيان مستقل ، ولكنى أصر إصراراً أكيداً على وجوده كوظيفة . إنه لا يوجد مادة أولى تنشأ عنها أفكارنا بل إن المادة الأولى (لأفكارنا) هى نفس المادة التى صنعت فيها الأشياء المحسوسة . توجد وظيفة فى التجربة تقوم بها الأفكار — هذه الوظيفة هى المعرفة »[1].

ويقول فى موضع آخر : « أنا لا أنكر الثنائية ، ولكنى أفسرها تفسيراً آخر : لا على أنها سر غامض بل على أنها شىء محسوس ممكن التحقيق . لقد أصبحت المسألة مسألة علاقات فحسب — علاقات موجودة وجوداً خارجياً لا داخلياً . توجد تجربة واحدة ويمكن تحديدها »[2].

لم ينكر چيمس إذن وجود الشعور مثل واطسن مثلا وإنما أنكره كجوهر مستقل : أنكره باسم التأمل والتجريد والاستناد إلى شىء لا دليل عملى ملموس له

كان سعى چيمس لإنكار الشعور سعياً « برجماتيا » بحتاً حيث يضع مشكلة الشعور وضعاً جديداً : ليس كياناً وإنما هو وظيفة تقوم بها الأفكار . إنه مؤمن بالثنائية حيث هو مؤمن بالعارف والمعروف ؛ وإنما أراد أن يضع العارف وضعاً حسياً مقبولا : أراد أن يثبت للمعرفة وجوداً دون إثبات جوهر غامض اسمه الشعور نعتقد بوجوده ولكن لا سبيل لنا لمعرفته . « أستطيع أن أعرف عملية المعرفة بأنها طريق يؤدى بنا إلى مدركات من خلال مجموعة من التجارب الواسطة التى يمدنا بها العالم »[3].

---

(١) James : Radical Emp. p. 3.

(٢) Ibid. p. 10.

(٣) Ibid., p. 25.

لعل چيمس قلب المشكلة وحول طريقها عن طريقها التأملى المألوف : كنا نسأل : ما الشعور وماهيته ؟ فجاء چيمس ليسأل : ما المعرفة وطبيعتها ويجيب بأنها عملية ننتقل بها من فكرة إلى موضوعها من خلال تجارب معينة .

أنكر چيمس المثالية حتى مثالية بركلى ذلك الذى رأى أن المادة ليس لوجودها معنى إلا بوجود إحساساتها فى أذهاننا . لقد قلب چيمس المشكلة إذ جعل الذهنى جزءاً من التجربة الحسية فقال إن الفكرة تجربة وظيفتها أن تقودك إلى تجربة أخرى وهذه تقودك إلى تجربة أخرى وهكذا حتى تصل إلى موضوعها الحسى .

وعلى هذا الأساس أستطيع أن أنفى قول القائلين بأن برجماتزم چيمس يمكن تسميتها البركلية الجديدة Neo. berkeleyanisme [1] وإنما يمكن بشىء من التجوز تسميتها بالهيومية الجديدة Neo. Humisme .

٣ — وهناك اعتراض ثالث لعله أهم من سابقيه هو : « إذا كان للأفكار والموضوعات المادية أصل واحد فلم هما متباينان ، والتباين واضح ؟ فالتجربة — كشىء مادى — ممتدة ، وكتفكير لا تشغل مكاناً . إن التجربة من حيث هى مادة فإنها حمراء صلبة ثقيلة مثله . ولكن من سمع عن تفكير أحمر أو صلب أو ثقيل — فى ذلك تناقض لا ينقذنا منه إلا الثنائية الحاسمة بين الفكر والموضوع »[2] وجواب چيمس على ذلك جديد أصيل . إنه ينكر أساس الاعتراض وهو أن الفكر والشىء متباينان متنافران لا متجانسان — ذلك الأساس الذى قامت عليه فلسفة ديكارت . يعتقد چيمس أن الفكر متصل بالزمن كالأشياء تماماً ، وكذلك للفكر أجزاء على نحو ما . للفكرة وقت تظل فيه ثابتة وفى وقت آخر تُنسى ؛ ويمكنك أن تقسم الفكرة إلى نقط أو عناصر كما تقسم الشىء إلى أجزاء .

---

(١) Jean Wahl. Les Philosophics Pluralistes D'Angleterre et D'Amerique p. 76. Paris, Alcan. 1920.

(٢) James : Radical Emp. p. 28.

ويقول چيمس : «ألم نرتب الأفكار فى أنواع كالأشياء بمعنى أننا نرتبها فى مجاميع تنظمها ونقارن بينها ؟ ألم نحمل صفات على فكرنا كما نحمله على الأشياء : ألم نصف فكرة ما بأنها بسيطة أو معقدة كالأشياء نفسها ؟ ألم نقل إن الأفكار جميلة أو عميقة أو حكيمة أو غامضة أو مضطربة أو دقيقة أو مقبولة لدى العقل أو عامة أو جزئية . إن لأشياء والأفكار المدركة لها تمتزجان امتزاجاً شديداً لدرجة أنه لا يمكنك أن تقول متى تبدأ إحداها وتنتهى الأخرى »[1] .

ويعترض چيمس على ديكارت فى إنكاره الامتداد على الفكر ويرى أن الصورة الذهنية لأى شىء ممتد يجب أن يكون لها امتداد الشىء نفسه . والفرق بين الامتداد الذاتى والموضوعى فرق فى العلاقة — علاقة الواحد منهما بالسياق المحيط به . ويقصد چيمس من ذلك أن الأفكار الممتدة لا تؤدى إلى نظام دقيق يربط الواحد منها بالآخر فى حين ترتبط الأشياء الممتدة فى العالم الطبيعى بعضها ببعض بعلاقات ثابتة بحيث تتكون منها وحدة هى المكان . إن العالمين — النفسى والمادى — لا يختلفان فى صفة الامتداد فنقول إن الشىء ممتد والفكر لا ممتد وإنما يختلفان فى العلاقة بين الممتدات الكائنة فى كل منهما[2] .

هـ — خلاصة النظرية :

هذه هى نظرية چيمس فى الشعور وفى علاقة الذات بالموضوع فى المعرفة . خلاصة ما يقول إنه ينكر الشعور أو العقل كجوهر وأن له كياناً قائماً بنفسه تصدر عنه وتنبع منه أفكارنا ، وأنه أشبه بمصادرة أو مبدأ أول ينبغى الاعتقاد به ابتداء ؛ للشعور وجود حقيقى إذا كان يقصد به أنه وظيفة تقوم بها الأفكار للقيام بعملية المعرفة .

ويقول چيمس أيضاً أن الفصل بين الذات والموضوع فصل مصطنع وغير

---

(١) Ibid.: p. 29-30.

(٢) Ibid.: p. 31.

طبيعي — وليس من طبيعة الأشياء والأفكار . الفكرة والشيء المادى طبيعة واحدة يرددان هما إليها — هى ما تسمى للتجربة الأصيلة .

ولئن سألنا وليم چيمس ما هى التجربة الأصيلة وبم تُصنع ، ومن أى شيء تتركب ؟ لأجاب بقوله : «لا توجد مادة عامة تصنع منها التجربة . توجد مواد كثيرة كما توجد طبائع فى الأشياء الخاضعة التجربة . لو سألتنى مم يُصنع أي جزء من أجزاء التجربة فإن جوابى دائماً هو أنها تصنع مما يبدو : من المكان والكثافة ومن وصف سطحه ولونه وثقله ونحو ذلك . إن التجربة اسم مجموع لكل هذه الطبائع الحسية . ويبدو أنه لا يوجد عنصر كلي تصنع منه الأشياء . (فيما عدا الزمان والمكان — وإن شئت للوجود) [١] .

هذه هى نظرية وليم چيمس فى وجود الشعور وفى علاقة الذات بالموضوع وفى رأيه فى الثنائية والواقعية . وكان لها دوى هائل فى ميادين الفلسفة وعلم النفس فقد أثنى عليها نورث هوايتهد ثناء عطراً وقال إن التصور الوظيفى للشعور أحدث ثورة فى علم النفس والفلسفة شبيهة بالثورة التى أحدثها كوجتو ديكارت [٢] .

وقال برتراندرسل يقرظ مقالة (هل الشعور وجود) : « .. أنا مقتنع بأن وليم چيمس على حق فيما قال [عدم الفصل التام بين الذات والموضوع] ويستحق لذلك أن يأخذ مكانته الممتازة بين الفلاسفة . ولقد كان رأيى فى الموضوع مخالفاً له ، حتى أقنعنى هو — ومن اتفقوا معه — بصحة نظريته . [٣] »

التجريبية الأصيلة نظرية جديدة فى العلاقات

قلت إن چيمس ثائر على المذهب العقلى وما ينطوى عليه من اعتقاد بالمطلق ، ولكنه لم يرض كذلك عن المذهب التجريبى المألوف . لقد بحث فى العلاقات واتخذ موقفاً معيناً سماه التجريبية الأصيلة يميز نفسه من المذهبين

---

(١) James, W., Radical Empiricism p. 26.

(٢) Thilly & Woad, A History of Philosophy p. 607. Henry Holt N.Y. 52.

(٣) Russel, History of Western philosophy. p. 812. N. Y. 1945

العقلى والتجريبى المألوف على السواء : وفى ذلك يقول : « . . . رأيى فى الأشياء أن أبدأ بالإجزاء وأجعل الكل فى المرتبة الثانية للوجود . إن فلسفتى فلسفة الوقائع التعددية مثل دافيد هيوم وأتباعه ، وألا أصل هذه الوقائع بجواهر تتضمنها ، وألا أصلها بعقل مطلق يخلقها . ولكن تجريبيتى تختلف عن تجريبية هيوم مما دعانى إلى إضافة كلمة أصيلة »[1].

ويبدو أن وليم چيمس كان يعتبر نظريته الجديدة فى الشعور وتفسير العلاقة بين الذات والموضوع حلقة وصل بين نظريته فى المعرفة وآرائه فى الميتافيزيقا . ورأيه الميتافيزيقى لم يكن تحليقاً فى سماء الفروض عن مصدر الكون مثلا وإنما هى نظرية فى العلاقات ونظرية أخرى فى التعدد .

وأنبه – قبل البداية فى بسط نظرية العلاقات عند چيمس – إلى أنه لم يبحث فى العلاقات كما هى معروفة فى المنطق المسمى بمنطق العلاقات[2] لم يكن بحث چيمس فى العلاقات كعالم رياضى ولا كرائد من رواد المنطق الحديث . وإنما كان بحثه فيها بحث عالم طبيعى وفيلسوف تجريبى .

بحث چيمس فى العلاقات الكائنة بين الظاهرات الحسية والوقائع التجريبية فحسب . ويقول فى ذاك :

« . . . لكى يكون المذهب التجريبى أصيلا يجب ألا يُقبل عنصر لا يخضع للتجربة خضوعاً مباشراً ، وألا يُستبعد عنصر خاضع للتجربة خضوعاً مباشراً . وترى هذه الفلسفة أن العلاقات التى تربط التجارب علاقات خاضعة للتجربة وأن أى نوع من العلاقات التجريبية علاقات واقعية كأى شىء فى العالم » .

---

(١) James, W., Radical Empiricism p. 41.

(٢) العلاقات أنواع مختلفة كما سأقول من بعد . وأحد هذه الأنواع العلاقات المنطقية وهى موضوع منطق العلاقات . ومن أمثلة هذه العلاقات الذاتية والانعكاس والتماثل والتعدى وعلاقة واحد بواحد وواحد بكثير وكثير بواحد وكثير بكثير وغير ذلك – هذا النوع من العلاقات لا يدخل فى بحث جيمس ولا يخطر له على بال . – راجع المنطق الوضعى للدكتور زكى نجيب ص ٧٧ – ١٠٢ .

وينبغى أن أقول كلمة عن معنى العلاقة على وجه العموم قبل ذكر رأى چيمس الجديد فيها .

ما العلاقة ؟ يقصد بالعلاقة تأثير شيء على آخر ، أو أن العلاقات روابط بين الأشياء . إن العالم عدد كبير من الأشياء والحوادث ولو كان كل شيء أو حادثة مستقلا عن الأشياء والحوادث الأخرى استقلالا تاماً لما قلنا إنها تكوّن العالم .

والعلاقات على أنواع :

(ا) علاقات مكانية : ومعناها أن الأشياء المادية — بما فيها أجسامنا — تحتل أوضاعاً محددة من المكان ، وقد يشمل هذه الأوضاع المكانية أجسام أخرى أو قد يشغله هواء أو أثير أو مجرد فراغ إذا كنا نتحدث فى عالم الأفلاك وليس من المعقول تصور حركة الأجسام فى غير مكان[1] ومن أمثلة العلاقات المكانية . قريب من وبعيد عن ، فى ، على . . .

(ب) علاقات زمنية : أى أن الأشياء لا تتعلق فقط بعضها ببعض بالقرب أو البعد ، وإنما تدوم معاً أو يسبق بعضها بعضاً ، أو يتأخر بعضها عن بعض ؛ ومن أمثلة العلاقات الزمنية : قبل ، بعد ، مع . . ونلاحظ أن الأشياء المادية ليست هى الأشياء الوحيدة التى تقع فى زمن ؛ بل إن حالاتنا الشعورية وأعمالنا تقع فى الزمن كذلك .

(حـ) علاقات كمية : ونقصد بها علاقة الجزء بالكل ، وعلاقات الكبر والصغر ، والمساواة ، والكثرة والقلة ونحو ذلك . وهل مجموع الأجزاء يكوّن الكل ، أم أن بالكل عنصراً غير ما بالأجزاء . .

(د) علاقات كيفية : ونقصد بها ما يضاف إلى الأشياء من صفات

---

(١) نلاحظ أن هذا التصور للمكان ملائم لثقافة جيمس لكنه مخالف لتصورات المكان فى نظرية النسبية المعاصرة .

كاللون والصلابة والطعم . . ونبحث فى هذه العلاقات أيضاً صلة هذه الصفات أيضاً بأشيائها هل هذه الصفات مستقلة عن الشيء الذى يحتويها أم أن الجزئى ليس إلا هذه الصفات .

(هـ) علاقات العلية : وهى ما بين مؤثر ومتأثر — و — وعلاقات منطقية مثل ما بين موضوع ومحمول [١].

هذه كلمة عن معنى العلاقات القائمة بين أجزاء العالم الطبيعى .

العلاقة عند چيمس : يرى وليم چيمس فى تجريبيته أن العلاقات بين الوقائع إنما هى وقائع أيضاً لا أكثر ولا أقل . إنها خاضعة للإدراك الحسى المباشر ، مثلها فى ذاك كمثل أى شيء مادى محسوس .

يقول چيمس : « إن العلاقات بين الأشياء سواء ما كان منها متصلا أو منفصلا — موضوع التجربة المباشرة الدقيقة كالأشياء ذاتها لا أكثر ولا أقل . إن العلاقات التى ننتقل بها من جزء ما من التجربة إلى جزء آخر منها إنما هى أجزاء من التجربة نفسها ، ولا يحتاج الكون المدرك إدراكاً مباشراً لأى شيء خارج عن التجربة ليربط بين أجزائها »[٢].

العلاقات — فى نظر چيمس إذن — أشياء تجريبية يمكن رؤيتها رؤية حسية ، ويمكن التحقق منها تحققاً تجريبياً واقعياً ملموساً . ذاك لأن هذه العلاقات ليست عنصراً أجنبياً عن التجربة وإنما هى أجزاء منها ، بل ونابعة من مجرى المحسوسات ذاتها .

ويمكن حصر رأى چيمس الجديد فى العلاقات فى فكرتين أساسيتين :

(ا) يثبت الوحدة فى العالم إثباتاً تجريبياً مستنداً إلى أن العلاقات الواصلة بين الأشياء علاقات تجريبية وليست من خلق العقل .

(ب) ويثبت ثانياً أن العلاقات أشياء خارجية عن الوقائع ولا تدخل فى تركيبها وتكوينها .

---

(١) Barrett C., : Philosophy p. 147-153. Macmillan. New York 1936.

(٢) James : Meaning of Truth : Preface.

وأبدأ بتفسير چيمس للعلاقات لينتهى إلى موقف بين الواحدية والتعددية .

المذهب العقلى : ماذا يرى المذهب العقلى فى العلاقات ؟ المذهب العقلى هو القول بأن العقل مصدر المعرفة وأن المعرفة الصحيحة تتركب من الأحكام الكلية الضرورية ولا تأتى تلك الأحكام من الإدراك الحسى أو من التجربة وإنما أساسها تصورات العقل . ويعتقد المذهب أن بالفعل تصورات فطرية أو قبلية هى الحقائق السليمة ولا بد أن تكون أساس المعرفة . ويستطيع العقل أن يكوّن نظريات كاملة يفسر بها الكون وظواهره بفضل هذه المبادئ والأفكار دون أن يستمد شيئاً من التجربة الحسية وأعلام هذا المذهب التقليدون هم أفلاطون وأرسطو وديكارت وسپنوزا وكنط .

ورأى هذا المذهب العقلى فى العلاقات أن العقل الإنسانى هو الذى يكوّن العلاقات بين الأشياء : فلبست العلاقات موجودة فى التجربة وإنما هى من خلق للعقل يأتى بها ليؤلف بين الأشياء المتناثرة ويجمعها فى وحدة تامة .

الواقع أن هذه الصورة للمذهب العقلى لم تكن هى الحاضرة فى ذهن چيمس حين يتحدث عن المذهب العقلى الذى أراد الثورة عليه . وإنما كان چيمس مهتما بالهجوم على المذهب العقلى المتطرف المعاصر له ؛ وكان يقصد به أتباع المطلق وأبرز المطلقيون فى زمانه هما رويس[1] فى الولايات المتحدة ، وبرادلى فى إنجلترا .

آمن فلاسفة المطلق — كالتجريبيين تماماً — أن العالم عبارة عن أجزاء مستقل بعضها عن بعض . ولكن بينما يترك التجريبيون هذه الأجزاء منفصلة كما هى ، يصر المطلقيون على إيجاد مخرج من هذا الفصل وإيجاد الوحدة بين الأجزاء بأى ثمن ، لأنهم يسلمون بأن الوحدة مطلب ضرورى بل وإن التوحيد بين الأجزاء ضرورة منطقية . فإذا لم توجد هذه الوحدة فى عالم التجربة الحسية

(١) دافع كل من رويس وبرادلى عن فلسفة المطلق أو المذهب العقلى المتطرف — وهما مختلفان كل الاختلاف فى تفاصيل آرائهما ووجهات النظر الفلسفية لكنهما متفقان إلى حد بعيد فى الأساس المطلق وفى نظرتهم إلى العلاقات .

فوظيفة الفلسفة أن تضيفها إلى الكون .

والفكرة الأساسية التى صادفت أتباع المذهب العقلى المتطرف والتى اعتبروها صخرة ينبغى عليهم عبورها هى أن العلاقة — بحكم تعريفها — تربط بين شيئين مختلفين إذ بينهما ثغرة ينبغى وصلها بصلة . ولكن هذه العلاقة شىء ثالث غير الشيئين التى جاءت لتربطهما . وبمقتضى التعريف ستصبح هذه العلاقة محتاجة أولا إلى ما يربطها بالشىء الأول ثم إلى ما يربطها بالشىء الثانى قبل أن تقوم هى بوظيفة الربط بينهما . وستكون النتيجة أننا سنواجه مجموعة لا متناهية من العلاقات لم تربط بين الأشياء . بل أوجدت من الثغرات عدداً أكبر من الذى كان موجوداً .

هذه هى الصخرة التى صادفت برادلى ورويس على السواء . ورأوا أن يفرضوا المطلق للتغلب عليها وليقوم بوظيفة التوحيد . وكان يعتقد رويس أن الأشياء المادية منفصل بعضها عن بعض . وإذا نحن فرضنا أيه رابطة تصل بين الأشياء ستكون هذه الرابطة شيئاً ثالثاً موصولا بكليهما ولكنها محتاجة إلى أن تتصل بالشىء الأول ثم أن تتصل بالشىء الثانى قبل أن تصل بينهما . وهكذا إلى مالا نهاية . ستكون النتيجة أننا فى كون منفصل بعضه عن بعض انفصالا لا يمكن وصله ؛ فيرى رويس أن هذه النتيجة فاسدة لأن الفرض فاسد . والفرض الصحيح هو أن أى شيئين فى العالم واقعة واحدة بلفظين مختلفين ومرتبطين بسائر الوقائع ولا بد من وجود عقل مطلق يشمل كل الأشياء ويتضمنها بل ويحوى جميع الروابط التى تربط بين الأشياء .[1]

ولقد عبر برادلى عن هذه الحيرة نفسها فقال : كيف تربط العلاقة بين شيئين ؟ إن أية علاقة رابطة بين تجربتين من تجارب عالم الظاهرات ا و ب ينبغى أن تكون وجوداً ثالثاً بدلا من أن تربط ا بـ ب . ينبغى أن تربط العلاقة أولا بكل من ا ، ب . وعلى هذا الأساس سنجد أنفسنا محتاجين إلى أربعة

(١) James, W., Radical Empiricism p. 64.

روابط أخرى وهكذا إلى مالا نهاية . ولهذا السبب نفترض أن المطلق قادر بذاته على وظيفة التوحيد[١] .

ولقد شغل أحد الفلاسفة المعاصرين من المثاليين النقديين واعترض على رويس وبرادلى فى أساس مأزقهم وقال إن المأزق الذى توهموه إنما هو صادر عن سوء فهم مؤداه اعتقادهم أن العلاقات لا بد أن تكون مكانية ، وهذا غير صحيح فقد توجد علاقات أخرى كالعلاقات العلية والرياضية وبذا يرتفع المأزق[٢] .

هذه الفكرة عن المطلق هى التى جاء وليم چيمس لإنكارها . اعترف العقليون أن التجربة الحسية المألوفة تقر الانفصال بين أجزاء الكون ؛ فلم يقفوا عند هذه البداهة الحسية وذهبوا يخلقون الوحدة ويوجدون الاتصال حتى لو كان خارجا عن نطاق التجربة . ويريد چيمس أن يكون تجريبياً خالصاً .

وإذن فلم اختلف عن المذهب التجريبى التقليدى ؟ وقبل الإجابة على هذا للسؤال ينبغى أن أقول كلمة عن المذهب التجريبى فى العلاقات .

المذهب التجريبى : هو للقول بأننا نستطيع تفسير الكون فى ضوء تجربتنا الحسية وحدها دون حاجة إلى مبدأ عقلى أو تصور عقلى أو أفكار فطرية . ورأى چيمس أن التجريبيين الإنجليز يرون أن الذى يمكن إدراكه إدراكاً حسياً مباشراً هو الأشياء المادية والحوادث والوقائع التجريبية وحدها ؛ وأنهم ترددوا فى تفسير العلاقات تفسيراً تجريبياً ، وأن الكون هو كما يبدو منفصلا بعضه عن بعض دون رابطة ضرورية تربط الأجزاء . والتجريبيون الإنجليز . فى ذهن چيمس — هم لوك وهيوم ومل .

الواقع أن قول چيمس هذا محتاج إلى مناقشة ، ذلك لأن جون لوك — حين بحث فى العلاقات — لم يخن مبادئه التجريبية التى وضع أسسها ووضح معالمها .

---

(١) James, W., A pluralistic Universe p. 70. Longmans. N.Y. 1909.

(٢) Ewing, A., C., Idealism; A Critical Survey. Methuen, London 1934.

بل يمكنني أن أقول أن لوك فسر العلاقات تفسيراً تجريبياً أصيلا ، ولكن فى مجال آخر غير المجال الذى بحث فيه چيمس . أعنى بذلك أن لوك وهيوم بحثاً فى العلاقات كأفكار فى الذهن ، بينما بحثها چيمس كروابط بين الأشياء المادية نفسها . وبمعنى آخر : بحث التجريبيون الإنجليز فى أفكارنا عن العلاقة وبحث چيمس فى العلاقة القائمة بين أجزاء العالم الخارجى نفسه . وسأوضح معنى ما أقول .

يقول لوك : « يبدو أن أفكار العلاقة أكثر وضوحاً وتميزاً فى أذهاننا من أفكار الجواهر [المادية] ، لأن من الصعب أن نعرف كل الأفكار البسيطة الكائنة فى جوهر واحد ؛ ولكن من السهل معرفة الأفكار البسيطة التى تتكون منها علاقة « ما »[١] .

ويقول لوك أيضاً : « . . تنتهى كل العلاقات إلى أفكار بسيطة وترتبط بها سواء كانت هذه الأفكار نابعة من الإحساسات أو من التفكير وهما فيما أعتقد المادة الوحيدة لكل معرفتنا » إن جون لوك لم يتعرض للعلاقات بين الأشياء بخير أو بشر ، بل لك أن تقول إنه توقف عن الحكم حكماً نهائياً دقيقاً بصدد وجود العالم المادى الخارجى — إن كل الذى آمن به إيماناً لم يزعزعه هو أفكارنا فحسب وأريد أن أثبت أن لوك كان تجريبياً بحتاً فى بحثه عن أفكار العلاقة : ذلك لأنه ردها جميعاً إلى الأفكار البسيطة — فما هذه الأفكار البسيطة ؟ إن فلسفه لوك كلها قائمة على نظريته فى المعرفة : وتستند نظرية المعرفة عنده إلى تحليله للأفكار .

ما مصدر المعرفة ؟ هو التجربة وحدها . مم نستمد أفكارنا ؟ من شيئين الإحساسات Sensations ، والتفكير Reflection . ويرى لوك أن للعقل الإنسانى قدرة رئيسية على استقبال الانطباعات الحسية سواء أتت من خلال الحواس أو عمليات العقل نفسه حين ينعكس على هذه الانطباعات — بتأليف

---

(١) Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding. Ch. 25 † 1.

(٢) Ibid. ch. 25 †. 9.

الذهن لهذه الانطباعات الحسية نصل إلى ما يسميه لوك بالأفكار البسيطة Simple Ideas ومن هذه الأفكار : اللون ، الصوت ، الذوق ، الحرارة ، البرودة ، الصلابة ، المكان ، الشكل ، الحركة . . . وحين يقارن الذهن بين هذه الأفكار البسيطة ويربط بعضها ببعض نحصل على ما يسميه لوك بالأفكار المركبة .Complex I والفكرة الأساسية هنا هي أن العقل لا يصنع هذه الأفكار من تلقاء نفسه وإنما يستقبلها من خلال الحواس من العالم الخارجي . ثم يرى لوك أن معرفتنا الجوهر المادى الخارجى عبارة عن ضم جملة من هذه الأفكار البسيطة — أو بمعنى آخر عبارة عن فكرة مركبة — بعضها مع بعض : منها يتألف الجسم المادى .

من هذه الأفكار المركبة أفكار الجوهر ، وأفكار العلاقة . ويصل الإنسان إلى فكرة العلاقة من مقارنة شيء بآخر : يضعهما إلى جانب بعض ويوازن بين عناصر كل منهما ويلاحظ العلاقة بينهما . ونحن لا نعرف الأشياء الخارجية إلا من خلال أفكارنا البسيطة عنها . إذن كل أفكارنا عن العلاقة إنما هى مستمدة من الأفكار البسيطة التى هى كل محتوى عقولنا (١)

من هذا التفسير لنظرية لوك فى المعرفه يمكن إدراك أنه كان مفسراً لفكرة العلاقة تفسيراً تجريبياً أصيلا : لم يتردد فى ردها إلى التجربة الحسية ؛ بل رأى أن فكرة العلاقة أوضح فى الذهن من فكرة الشيء المادى ذلك لأن الشيء الوحيد الذى يمكن الوثوق به هو الأفكار البسيطة والأفكار المركبة أقل فى مرتبة اليقين لأن عمل العقل يدخل فى تكوينها . والعلاقات ناتجة عن الأفكار البسيطة لا المركبة .

أستنتج أن الموضوع الذى بحث فيه لوك غير الموضوع الذى بحث فيه جيمس . بحث الأول فى أفكار الذهن ، وبحث الثانى فى الموضوعات المادية نفسها . وواضح أن بحث لوك بحث تجريبى بحث لا تشوبه شائبة .

وماذا قال هيوم فى العلاقة ؟ إنه سلك طريق لوك نفسه فى تحليل الأفكار

(١) A. Bahm, Philosophy — An Introduction pp. 50-4. Chapman & Hill. Ltd. London 1953.

عن الأشياء لا تحليل الأشياء ذاتها . بل حين حلل الأفكار لم يبحث فى العلاقة على أنها ترد إلى للتجربة أولا ترد فهذا موضوع لم يبحث فيه . إنه عرّف العلاقة فقال «العلاقة كيف بواسطته ترتبط فكرتان معاً فى المخيلة»[1] . وذكر أهم أنواعها فقال بعلاقة المشابهة والذاتية والزمن والمكان والكم والعدد : ووضح معانى كل منها . هذا ما قاله هيوم بصدد العلاقات . إن چيمس على حق فقط حين يرى أن هيوم آمن بأن العالم — من حيث الوحدة والتعدد — أجزاء مستقلة ومنفصلة لأنه يبدو أنها كذلك ، وتركها على انفصالها . قال هيوم ذلك فعلا وأراد چيمس أن يضيف جديداً إلى هذا الرأى .

أما أن يقال إن هيوم رد العلاقات إلى أشياء غير تجريبية فهذا ما لا نراه .

لعل چيمس قرأ نظرية هيوم فى السببية وعرف النتيجة التى وصل إليها فى هذه الفكرة واعتبر السببية علاقة ، وسحب ما قيل عن السببية على جميع العلاقات . أو لعل جيمس أسند رأى هيوم فى العلاقات إلى رأيه فى السببية . فماذا قال هيوم فى السببية ؟

بدأ هيوم بحثه بالتساؤل الآتى : كان لوك قد اعتقد أن لأفكارنا البسيطة علة بالضرورة هى الجواهر المحسوسة فسلم لوك بوجودها دون تحليل بل زعم أن السببية أهم المبادئ العلمية (وإن كان مذهب لوك ينطوى على إنكار الجواهر المحسوسة) فتساءل هيوم هل حقاً للأفكار التى فى أذهاننا علة ؟

يجيب هيوم بأننا عرفنا هذه الفكرة من التجربة الحسية . ولكن كيف أتت من التجربة الحسية ؟ فليس مصدرها انطباعاً واحداً — إذن لا بد من وجود انطباعين على الأقل مرتبطين . ولكنه عاد فقال قد يرتبط شيئان وليسا علة ومعلولا . ووصل من ذلك إلى أن اعتقادنا بوجود العلة قائم على استدلال ليس مشتقاً من التجربة . وإذا لم تكن فكرة السببية من التجربة وإذا لم تكن لدينا أفكار فطرية فمن أين العلة ؟ جوابه الأخير بأن العادة Habit or Custom هى مصدر هذا الاعتقاد .

---

(١) Hume : Treatise Concerning Human Nature Book I. Part I. Sec. V.

أقول لعل چيمس حين قرأ ذلك اعتقد أن هيوم رد العلاقات جميعاً إلى أساس غير تجريبي. ويبدو أن هذا خطأ لأن ما يسرى على العلية قد لا يسرى على التشابه أو الكم . . . بالإضافة إلى أن هيوم لم يبحث فى العلاقات بين الأشياء بل فى العلاقات بين الأفكار .

التجريبية الأصيلة :

أعود إلى تجريبية چيمس الأصيلة . قلت إن أنصار المطلق ، والتجريبيين الإنجليز ، وچيمس اتفقوا على أن العالم وقائع منفصلة وحوادث مستقلة . وجاء أنصار المطلق ليروا ضرورة التوحيد فأضافوا عناصر عقلية غير تجريبية . وجاء التجريبيون ليبقوا كل شيء على حاله . فالعالم حقاً هو كما يبدو بهذا الانفصال .

هذا هو الموقف الذى جاء چيمس ليعلن إنكاره لإضافة المبادئ العقلية لتوحيد الكون وليعلن أيضاً أن الانفصال المطلق بين أجزاء الكون لا تؤيده التجربة

ماذا قال چيمس فى تجريبيته الأصيلة بصدد العلاقات ؟

يبدأ چيمس بوضع أساس لبحثه هو اتخاذنا التجربة مصدر كل شيء ومرجعنا الوحيد : إن وجدنا روابط تجريبية بين الأشياء فلا مبرر لإنكار الوحدة فى الكون ، وإن وجدنا الإنفصال بين الأشياء ينبغي أن نقرره ونعتبره شيئاً واقعاً ولا مبرر لأن نضيف إليها وحدة من عندنا . ويقول فى ذلك :

« . . نتخلص من هذه الأشياء المصطنعة [حلول المطلق والتجريبية العادية] بفكرتين بسيطتين :

(ا) الإتصال والإنفصال [عوامل الربط والفصل بين الأشياء] ظاهرتان متساويتان فى الدرجة فى كل الحوادث ، ولكليهما وجود حقيقى . .

(ب) إذا أصررنا على أن ننظر إلى الأشياء من زاوية الانفصال فلا نضيف مبادئ ترنسند نتاليه للتغلب على هذا الانفصال ؛ بل نفعل العكس . ينبغى أن نؤكد مبادئ الانفصال لنجعل تجاربنا المنفصلة حقيقيه وأمراً واقعاً .

فإن فشلنا فى ذلك ينبغى أن نسمح للعوامل الرابطة الواصلة أن تكون الأساسية[١]

ويمكننى القول بأن چيمس دخل إلى بحثه فى العلاقات من زاوية بستيمولوجية كان قد تعرض لها فى نظرية الصدق : قال هناك إن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة تجريبية تماماً حين نادى بالتجارب الجزئية . الواصلة بين الفكرة وموضوعها : أى أن فكرتى عن شيء ما تقودنى — إن كانت صادقة — إلى تجربة واقعية جزئية تتصل بواقعة جزئية أخرى وهذه تتعلق بحادثة ثالثة وهكذا حتى أرى نفسى مواجهاً لموضوع فكرتى . وقال أيضاً « إن الوسائط transitions والنهايات terminations هى كل الحوادث التى تحدث بل إن الوظيفة التى تقوم بها التجربة هى أن تقودنا إلى تجربة أخرى »[٢] فليست المعرفة أكثر من الحصول على تجارب رابطة متصلة راهنة أو ممكنة .

ولو كان اعترض فيلسوف مطلق على چيمس وقال له إن هذه الوسائط التى تدعى أنها محققة للاتصال إنما هى التى تفصل بين الذات والموضوع ؛ بينما نحن حين ندرك الموضوع نرى أنفسنا فى صلة مباشرة به لأننا نعبر الثغرة بلمحة بفضلها يصبح الشيئان واحداً — لو قال المعترض ذلك لرد عليه چيمس بقوله إن هذه المعابر المتصلة Paths هى كل الروابط التى نعرفها . إن وجدت نوعاً من التوحيد المطلق فإنه لن يظهر نفسه بغير هذه العلاقات الواصلة[٣] .

بدأ چيمس فى التجريبية الأصيلة من هذه النقطة الپستمولوجية فقال إن العلاقات الكائنة بين الوقائع مدركة إدراكاً حسيا كالوقائع نفسها أو أن العلاقات بين الوقائع هى الأخرى وقائع وأن العلاقات بين التجارب تجارب أيضاً . ويقصد چيمس بذلك أن العالم متصل الأجزاء وحوادثه مرتبطة بعضها ببعض والوقائع متصلة يؤدى بعضها إلى بعض . ولفهم ذلك ينبغى أن يبحث چيمس فى العلاقات الواصلة فى التجربة .

---

(١) James : Radical Empiricism p. 51.

(٢) Ibid. : p. 63.

(٣) Ibid. : p. 58.

يرى جيمس أن العلاقات الواصلة موجودة فى التجربة ولا نخلقها نحن من صنع عقولنا وإنما يمكن لنا مشاهدتها . يقول إن العلاقات فى التجربة كثيرة ومختلفة فى الدلالة : فأول علاقة يراها علاقة التقارن فى الزمان أو الفترة الزمنية . والجوار فى المكان أو المسافة المكانية علاقة أخرى . ثم علاقات التشابه والاختلاف والفاعلية activity وتتضمن علاقة الفاعلية ظاهرات التغير والمقاومة والميل والارتباط السببى .

فيمكننا أن ندرك الكون شيئاً واحداً مترابطاً متشابك الأجزاء على الأساس التجريبى لا العقلى المطلق . ويشرح ذلك بقوله . يمكننا تصور كونا من المعية Withness ليس فيه جوار ، أو كوناً من الجوار ليس فيه مشابهة ، أو مشابهة ليس فيها فعل ، أو فعل ليس فيه غرض وهكذا . وكلها أكوان واقعية والكل مرتبته الخاصة فى الوحدة[١] .

وكما كانت هذه العلاقات تجارب واقعية فى مجال المعرفة الإنسانية ، كذلك هى علاقات واقعية ووقائع محسوسة فى مجال الوجود : أى يمكن إدراكها إدراكاً حسياً مباشراً . فالمكان والزمان والوحدة والكثرة والكم والكيف ليست مقولات عقلية أو قوالب ذهنية نستدعيها لنؤلف بين الأشياء . أو لا بد منها لكى تكون حوامل لإدراكنا الموضوعات الخارجية كما هو الحال عند أرسطو أو كنط فى مقولاتها . وإنما المكان والزمان والتشابه والاختلاف والوحدة والتعدد وغير ذلك هى معان مشتقة من التجربة ومصدرها التجربة ويمكن رؤيتها رؤية تجريبية مباشرة .

ولقد مر جيمس على الصخرة التى صادفت أتباع المطلق مثل رويس وبرادلى من الكرام ، ولم يحلل فيها تحليلهم — أقصد كيف تربط العلاقة شيئين ؟ إنها شىء ثالث محتاجة إلى ربطها بكل من الشيئين أولا قبل أن تربط بينهما ؟ . ومن البديهى أن جيمس يعرض عن الإجابة على السؤال لسبب بسيط

---

(١)

هو أن للتحليل العقلى المجرد أو الإغراق فى التأمل النظرى ليس الأساس الذى يبنى عليه فلسفته .

إنه لم يقم بالمذهب البرجماتى وبالتجريبية الأصيلة إلا ليعارض التأمل والتجريد والإغراق فى التحليل الفلسفى . انظر كيف نرد على المطلق فى هذه النقطة : إن الوسائط لا تتضمن ثغرات أو وثبات . إن المتصل — كما أفهمه هو أن كل شىء فى الكون مستمر فيما يبدو فى الواقع . يكذب الواقع القول بأن العلاقات بين الأشياء محتاجة إلى روابط تربطها هى أولا . يمكنك أن تتصور الكون متصلا على أى نحو تشاء ولكل نوع من الاتصال مرتبته الخاصة .

ولقد كان چيمس يعلم أن هذا الرد غير مقنع لأن حجة المطلقين أقوى من أن يدحضها مثل هذا الدفاع ، فعاد يقول چيمس « سأترك الرد عليها [اعتراض المطلق] الآن وليس فى هذه المقالة مجال البطولة » . ولم يعد إلى هذا الرد فى مكان آخر .

والواقع أن چيمس وضع مصادرات فلسفته وهى إنكار منطق التجريد والتأمل وإنكار المبادئ القبلية والتصورات العقلية وجعل المشاكل تبحث بحثاً محسوساً قائماً على التجربة الحسية وعلى عقائد الفهم المشترك . يترك چيمس هذه النقطة المطلقة ويتوسع فى شرح رأيه هو فى العلاقات .

ذكر چيمس العلاقات الواصلة بين الأشياء ، وأبان إمكان إدراكها حسياً ، ثم رأى أن قواعد اللغة تؤيد ما ذهب إليه : مع ، بجانب ، بعد ، شبيه ، من ، أمام ، مقابل against ، لأن ، من خلال through هذه كلمات تؤكد العلاقات الواصلة ويمكن رؤيتها فى عالم التجربة[١] . ويقول فى موضع آخر : « إن حروف الجر والروابط وحروف العطف وفعل الكينونة وإذن ، قبل ، فى ، على ، بجانب ، بين ، شبيه ، مخالف ، — كلها تنشأ من مجرى التجربة الأصيلة وهو مجرى المحسوسات . إنها تفعل ما تفعله الأسماء والصفات[٢] .

---

(١) James : Radical Emp. p. 45.

(٢) James : Pluralistic Universe p. 349.

أدت هذه الملاحظات على روابط الحوادث والوقائع فى عالم التجربة إلى اعتبار الكون مجموعة من الأشياء يرتبط بعض أجزائها ارتباط الاتصال ، ويرتبط بعض أجزائها ارتباط الانفصال . ولقد اعتبر چيمس ما كان يسمى انفصالا نوعاً من الاتصال ؛ ولكنه اتصال فى مرتبة دنيا . كان يرى أن شيئين منفصلين يمكن لهما أن يرتبطا معاً عن طريق وسائط تجريبية ؛ والعالم كله متصل على على هذا الأساس .

ويمكن بسهولة أن ندرك روابط تصل جزءاً من العالم بجزء آخر . ويطلق على هذا النوع من الارتباط فى العالم بالوحدة المترابطة Concatenated Union(١).

نستنتج مما سبق اهتمام چيمس بالعلاقات الواصلة وتفسيرها تفسيراً تجريبياً وتفسيره الواسع لمعنى الاتصال . فقد كان يرى أن الأشياء المنفصلة فى نظر الكثيرين يمكن أن نراها متصلة على نحو ما . استمع إلى چيمس وهو يحاول أن يضع أمامنا تصوره الواسع للوحدة : « إن بين كل شيئين علاقة مشابهة ، أو علاقة قرب ، أو علاقة معية ، أو علاقة مداخلة in-ness ، أو علاقة تبعية of ness ، أو الوجود معاً ، أو مجرد علاقة الإضافة and-ness(٢) .

لقد كان يهدف چيمس إلى الوصول إلى واحدية Monism من نوع تجريبي تسندها التجربة . وإذا فشلنا فى وحدة فى الوقت الراهن فإننا نصادر على واحدية ممكنة .

يقول : « تميل التجربة الأصيلة إلى الوحدة والفصل معاً . لا تجد سبباً للتشكك من أحدهما وإنما تقبلهما معاً . وترى أن القوى العاملة فى الكون تتجه بمرور الزمن إلى وحدة أعظم »(٣).

خاصة الخارجية فى العلاقات :

قلتُ إن فى بحث چيمس للعلاقات التجريبية الأصيلة فكرتين : الأولى

---

(١) Ibid.: p. 358.

(٢) Ibid.: p. 359.

(٣) Ibid.: p. 358.

أن أجزاء الكون يرتبط بعضها ببعض بعلاقات واصلة تجريبية : فليس الانفصال بين الوقائع مطلقاً ، وليس الاتصال بينها قائماً على افتراض المطلق . وقد شرحت — قدر الإمكان — خلاصة رأى چيمس فى هذه الفكرة كما وردت فى كتبه .
أما الفكرة الثانية فى نظريته الجديدة للعلاقات فهى أن العلاقات بين الوقائع « خارجية » عن هذه الوقائع أو أن العلاقات بين أجزاء الكون خارجية على تلك الأجزاء . وهى ما سماها چيمس بنظرية العلاقات الخارجية .

ومعنى أن العلاقات خارجية على حدودها أن بين الأجزاء أو الحدود المتباينة من الواقع علاقات هى خارجية — أى أنها لا تدخل فى تكوين جوهر الشىء المحسوس الذى تتعلق به ، ولا تؤثر عليه ، ولا تكون شرطاً لإيجاده أو استمرار بقائه . إن الأشياء جواهر مستقلة ، كل منها قائم بذاته ، له كيانه الخاص دون أن تكون العلاقات بينها داخلية فى تركيب تلك الجواهر ، أو داخلة فى ماهياتها الأساسية . إن شيئاً ما فى العالم المحسوس قائم بذاته ، سواء ارتبطت به هذه العلاقة أو لا ؛ وبمعنى آخر يمكن القول بأن وليم چيمس يريد للعلاقات أن تكون أشياء مضافة ، وأن تكون طبيعة الأشياء المحسوسة قائمة متميزة قبل هذه العلاقات المضافة . فالعلاقة إذن شىء عارض فى تاريخ حياة أجزاء الكون ، توجد فى وقت ما ويمكن ألا توجد فى وقت آخر . فليست العلاقات روابط خالدة ضرورية فى تركيب الأشياء ، وإنما هى ثانوية طارئة[1] . ويقول جيمس فى ذلك : « هل العلاقات الكائنة بين الأشياء خارجية عنها أم أنها داخلة فى طبيعتها وماهيتها ؟ فى قولى كتابى فوق المنضدة ، علاقة فوق لا تنطوى على المعنى الداخلى للكتاب ولا لتكون المنضدة . يبدو أنها شىء عارض مؤقت فى تاريخها[2] » .

---

(١) Barrett, Philosophy p. 158.

(٢) يمكن مقارنة هذا المثال بمثال يضربه برتراندرسل فى كتابه (مشاكل الفلسفة) ص ١٣٩ — ١٤٠ : « افرض أنى فى حجرتى . أنا موجود وحجرتى موجودة . ولكن هل (فى) موجودة ؟ ومع ذلك فلها معنى . تدل على علاقة بينى وبين الحجرة . إن العلاقة شىء لكن من نوع غير نوع وجودى ووجود الحجرة » .

وواضح أن هذه الفكرة متضمنة فى فكرته السابقة التى نادى فيها بأن الأشياء قد تكون مستقلة عن بعضها البعض ولكن يمكن لها أن تتصل وترتبط بنوع ما من الارتباط التجريبى . وما لم يتصل الآن قد يتصل فى الغد ، وما هو متصل قد ينفصل فى وقت مقبل . إن خارجية العلاقات متضمنة فى ذلك القول .

ومعروف أن النظرية المقابلة لنظرية جيمس هى أن العلاقات داخلية أى تكون جزءاً أساسياً فى تركيب الأشياء التى تتعلق بها . فإذا كانت ا ، ب مرتبطين فمعنى ذلك أنهما يكونان شيئاً واحداً ، أى أنهما جزء من شىء أكبر يحتويه . افرض أننا قلنا إن الخير والشر مرتبطان ، حتى ولو كمتضادين ؛ فمعنى ذلك أن هناك نظاماً خلقياً يصبح الخير والشر عضوين فيه أو هما مظهران فى ذلك النظام . تعتمد الأشياء بعضها على بعض — فى وجودها وفى تركيبها وبقائها ، ولا يمكن أن يستقل بعضها عن بعض .

إن نظرية العلاقات الداخلية تقرر أن العلاقات تتضمن نوعاً من الوحدة الأساسية بين حدودها . وفى هذا « وقع سپنوزا حين قال : إذا عرفنا الجوهر بأنه الشىء المستقل فلن يوجد غير جوهر واحد فى العالم ، ولذا فإن أى شىء جزئى هو نحو من جوهر واحد . ولقد قال لوطز أن العقول الإنسانية يعتمد بعضها على بعض من جهات عدة ولذا فإنها كلها تكون عقلا فريداً واحداً [1] » ويكون كل حد فى نظرية العلاقات الداخلية — معتمد على علاقته بالحدود الأخرى ، والعكس صحيح أيضاً . وهذا الاعتماد علىّ ومنطقى . إن أى شىء جزئى يعتمد اعتماداً منطقياً على الأشياء الجزئية الأخرى المتعلقة به : وتقرر هذه النظرية أن الأشياء تصبح متناقضة مع بعضها بعضاً (أى يستحيل وجودها من الناحية المنطقية إذا جردت عما يحيط بها من أشياء أخرى . ولكن إذا نظرنا إليها فى ضوء الكل فإن الكون يبدو كأنه مربوط رباطاً منطقياً معقولا .

ويرى جيمس عن برادلى قوله : « لا صفة تصف اسماً لأن الصفة لو كانت متميزة من الاسم لما ارتبطت به ، وإن كانت غير متميزة ، فإنهما

(1) Ewing : Idealism : A critical Survey p. 124.

شيء واحد . حين يستخدم التعدديون موضوعات ومحمولات إنما يفعلون ما ينافى العقل . . يجب أن تكون العلاقة متضمنة للحدود ، كل حد يحتويها وتصبح والحدود شيئاً واحداً . ولو أنه يبدو أن الظاهرتين منفصلتان الواحدة عن الأخرى فإنه يجب افتراض المطلق الذى يقوم بوظيفة التوحيد »(١).

هذه النظرية الداخلية للعلاقة هى النظرية التى يهاجمها وليم چيمس وينادى بالنظرية الخارجية للعلاقة . يرى چيمس أن العلاقة ليست خالدة منذ القدم وليست ثابتة تدخل فى تركيب الأشياء وليست رابطة ضرورية بين الأشياء . وهذا متسق مع منهجه ومذهبه البرجماتى حيث أنكر النظم المقفلة والفروض القبلية وأفكار الضرورة والثبات والخلود والبعد عن التجربة . لقد تمسك ببداهة التجربة الحسية وبملاحظتها التى أرشدته إلى أن العلاقات بين الأشياء ليست هى الأشياء نفسها وإنه يمكن لشيء أن يظل قائماً مع ما يطرأ على علاقاته من تغيير . ولقد أبان چيمس قيمة العلاقة الزمنية فجعلها أولى العلاقات — كما رأينا فى الفقرة السابقة — رأى أن الزمن عامل هام فى الجدة والإمكان . وما لم يتحقق الآن قد يتحقق فى المستقبل . والعكس صحيح أيضاً .

وهنالك اعتراض يعترضه برادلى على چيمس فى العلاقات الخارجية . لاحظ برادلى تناقضاً فى تفكير چيمس . اعتقد برادلى أن چيمس أثبت الجوهر فى تجريبيته الأصيلة وأنكره فى المذهب البرجماتى . يقول برادلى : « يوجد تناقض فى تفكير چيمس . إن المذهب البرجماتى مختلف عن الواقعية عنده : يثبت المذهب البرجماتى أن أجزاء العالم ليست مستقلة عن فكرنا ، وأن الفكر والعالم يكونان كلا واحداً ، وتنكر الواقعية عند چيمس أن للفكر سلطاناً على الأشياء . ويرى المذهب البرجماتى أن العلاقات داخلة »(٢).

وهذا فى ظاهره حق لأن چيمس منكر للجواهر المستقلة فى العالم فى نظرية المعرفة البرجماتية حين زعم أن الطريق من الفكرة إلى موضوعها طريق متصل

(١) James, W., A Pluralistic Universe p. 69-70.

(٢) Jean Wahl.: Les Philosophies Pluralistes D'Angleterre et D'Amerique. p. 252.

مترابط الأجزاء : كلها تجارب جزئية محددة تبدأ بالفكرة وتنتهى بالموضوع قال ذلك فى نظريته فى المعرفة والشعور . ولقد أثبت جيمس من جهة أخرى جواهر للأشياء حيث جعل العلاقات بينها خارجية طارئة : كل شىء قائم بذاته مستقل ، والأشياء مرتبط بعضها ببعض بعلاقات .

الواقع أن جيمس لا ينفى الجواهر الجزئية ومع ذلك لا يرى أنها ثابتة وإنما تخضع للتغير من خلال الزمن . أما الشىء الذى ينكره جيمس على برادلى والواحدية هو قولها بالجوهر المطلق والخالد الذى يتضمن الأشياء الجزئية جميعاً . لم يثبت جيمس فى تجريبيته وجود جوهر مطلق أبداً .

ولقد أثارت نظرية جيمس فى العلاقات فى الخارجية تعليقات الفلاسفة المعاصرين . بحث أحد هؤلاء الفلاسفة (١) طبيعة العلاقة واعترض على تطرف كل من برادلى وجيمس فى داخلية العلاقات وخارجيتها أو فى الواحدية والتعددية .

بحث هذا الفيلسوف فى العلية وخرج من بحثه بنتيجة هى أن العالم الذى نعرفه يكون نسقاً يرتبط فيه كل جزئى بباقى الأجزاء بعلاقة الرباط المنطقى . ولا يتلاءم وجود هذه العلاقة مع الصورة المتطرفة من التعدد . ورأى أن طبيعة أى شىء مأخوذة على حدة ناقصة وغير متسقة فى ذاتها بدون النسق كله التى تعتمد هى عليه . إن الأشياء فى ماهياتها ينتمى بعضها إلى بعض ولكن هذا لا يتضمن أن للوجود درجة عالية من الوحدة كأن يكون قائماً فى جوهر واحد أو عقل واحد . ولا يتضمن أن كل العلاقات داخلية فإن بعضها ليس كذلك واعتمدت نتيجته لا على اعتبارات فى طبيعة العلاقات وإنما على اعتبارات حول نموذج معين من العلاقات هو العلّية . يقول إيونج : « إن نمو الزهرة يعتمد على قوانين الفيزياء مثل قانون الجاذبية وظروف الجو ودرجة الحرارة التى تعتمد على تركيب المجموعة الشمسية كلها . وهذه القوانين الطبيعية وهذا النسق الفيزيائى عوامل تؤدى بنا إلى ارتباطنا بمجموعة فلكية أعظم من الشمس . وليس معنى قولنا إن الشىء يستدل استدلالا مباشراً من آخر ، وإنما أن طبيعة أى شىء

(١) الفيلسوف هو إيونج Ewing ودون رأيه الجديد فى كتابه « "Idealism" » ص ١٨٢ — ١٩٠

لا يمكن فهمها بدون صلته بالعالم ككل وأن العالم ككل يحدد تطور كل شيء جزئي ، ولا ينتج عن ذلك أن كل العلاقات داخلية ولذا يبدو واضحاً أن بعضها يختلف حين تبقى حدودها على حالها »[١] .

ويرى إيونج بعد ذلك أنه توجد نقطتان أخريان فى العلاقات قد تؤدى إلى تعديل النظرية التعددية .

١ – لا تعطينا التجربة علاقات وحدوداً وإنما تعطينا (المتصل) أى تدفق الإحساسات والحوادث والوقائع ونحن الذين نجرد منه العلاقات والحدود .

٢ – يبدو أن أتباع نظرية العلاقات الخارجية يفرضون بسهولة أن فاصلا دقيقاً سريعاً يمكن رسمه بين الطبيعة الداخلية للشيء وعلاقاته الخارجية . ولم يحاول أحد هؤلاء – فيما أعلم – أن يدلى لنا بالفرق التفصيلى أو يعطينا رأيا منظماً يعين ما هى العلاقات الخارجية وما هى التى ليست خارجية ، ولا أن يفرز ما هى الصفات المنفصلة عن العلاقات . ويتساءل إيونج فى النهاية هل وضع الشيء منفصل متباعد – من الناحية المنطقية – عن علاقاته المكانية بالأشياء الأخرى ؟ أو هل شكل الشيء مستقل فى تفكيرنا عن العلاقات التى تعتمد أجزاء سطحه بعضها على بعض وعلى الأشياء المرتبطة به ؟

مذهب التعدد عند جيمس Pluralism

مقدمة :

يقال إن مذهب التعدد هو ميتافيزيقا المذهب البرجماتى : قال ذلك وليم جيمس نفسه وتابعه بعض المؤرخين فى ذلك القول . ولكن لا يستطيع البرجمايتون احتكار هذا المذهب ميتافيزيقاً لهم وحدهم ، بل يقول به غيرهم أيضاً ؛ ومن بين الفلاسفة الذين ليسوا برجماتيين ومع ذلك فهم تعدديون فلاسفة الواقعية

---

(١) Ewing : Idealism p. 188.

المعاصرون في الولايات المتحدة الأمريكية سواء كانوا من أتباع الواقعية الجديدة[١] أو أتباع الواقعية النقدية[٢].

ولقد قلتُ في أول الفصل أن من المشاكل التي شغلت چيمس طوال حياته الفلسفية (مشكلة الواحد والكثير) أو الوحدة والتعدد. تعرض لها أولا وهو يبحث في الأخلاق فكتب في سنة ١٨٨٤ مقالا عنوانه مصاعب الجبرية. Dilemma of Determinism: ناقش فيه مسألة الجبرية، وحرية الإرادة وانتهى — أو كاد ينتهي — إلى رفض الجبرية وإعلان حرية الإنسان. والجبرية متصلة ومرتبطة بأساسين: فلسفه المطلق، وفلسفة الواحدية فمن يقول بهاتين قائل بالجبرية. والقائل بحرية الإنسان قائل بالتعددية لأنها تتضمن الجدة والإمكان وهما من أسس حرية الإرادة. — أقول إن چيمس وصل — حين ناقش مشكلة الواحد والكثير — إلى مذهب التعدد من باب الأخلاق.

ولقد وصل چيمس أيضاً إلى مذهب التعدد من باب آخر: هو بحثه في العلاقات التجريبية الأصيلة. قال إن الكون أجزاء، وحوادث منفصلة، ووقائع مستقلة، كل منها قائم بذاته، لا يعتمد أحدها في وجوده على الآخر والعكس صحيح أيضاً.

قال ذلك في التجريبية الأصيلة. ووصل منها إلى نتيجة هي أن العالم يبدو في صورة أجزاء ينفصل بعضها عن بعض ولا يبدو في صورة كل واحد. ويمكن للأجزاء المفصولة أن ترتبط، وترتبط بروابط مختلفة والغالب أن الرباط العام الذي يربط أجزاء الكون هو رباط المعية أي أن الأجزاء مشدود بعضها إلى بعض برباط واو العطف[٣]. هذا التصور للكون هو القول بالتعدد.

---

(١) الواقعية الجديدة فلسفة معاصرة أمريكية لها رأيها في المعرفة والميتافيزيقا وفكرتها الرئيسية في المعرفة أن المعرفة مباشرة وأن الصلة بين الذات والموضوعات صلة حدسية وليس هنالك أفكار ترمز إلى الموضوعات في الذهن أي ينكرون النظرية التمثلية في المعرفة.

(٢) الواقعية النقدية فلسفة معاصرة أمريكية ترد على السابقة بإصرارها على المعرفة التمثيلية أي بين الذات والموضوعات توجد الأفكار والمعطيات.

(٣) James: Pragmatism, p. 156.

وتصور الكون المقابل للتعدد هو تصور الواحدية . والقائلون بالواحدية هم القائلون بالمطلق . تقول الواحدية إن الكون حقيقة عظمى واحدة ، كل أجزائه مترابطة متشابكة تتحرك جنباً إلى جنب « إن كل شيء حاضر أمام كل شيء في كل لحظة على نحو كامل فلا يمكن أن يغيب شيء ما عن الأشياء الأخرى لا في وجوده ولا في وظيفته . كل الأشياء متداخلة معاً مترابطة ترابطاً كلياً »(١) .

يسلم الواحديون بانفصال أجزاء العالم ولكنهم يرون افتراض المطلق ليقوم بتوحيدها وتأليفها في كل واحد . بل يعدلون عن هذا التسليم ليقولوا إن الانفصال مظهر وليس حقيقة . الانفصال والاستقلال ضروري من الناحية العملية فحسب ، وإنما الكون كله يعبر عن شيء واحد وارتباط أجزائه ببعض ارتباط ضروري خالد ثابت لا يتغير . ذلك لأن الروابط — أي العلاقات — بين الأشياء ثابتة داخلة في ماهياتها الأساسية .

جاء وليم جيمس ليهاجم هذه النظرية . وهو قد قالها ضمناً في التجريبية الأصيلة للعلاقات . ولكنه يفرد لها غير ذلك اهتماماً خاصاً فيحلل الواحدية ليبسط ما بها من عناصر ويتبين ما فيها من حقائق(٢) وواضح من غير شك أن أساس التحليل الذي سيتبعه في مناقشة الواحدية هو المنهج البرجماتي .

ويقال إن جيمس كان راضياً عن الواحدية أول عهده بالتفلسف لأنه رأى فيها الأساس الصوفي الذي نقنع به طبيعتنا العقلية والخلقية والروحية . لكنه حين تعمق في فهمها بدأ يدرك أن القول بها بأي ثمن تفكير خاطيء(٣) .

تحليل الواحدية — لم أنكر جيمس الواحدية ؟

تساءل جيمس فقال : « هب أن الواحدية هي الصادقة فما معناها إذن ؟

---

(١) James : Pluralistic Universe p. 322.

(٢) أفرد جيمس فصلا خاصا للوحدة والتعدد في برجماتزم في المقالة الرابعة وعنوانها One & Many

(٣) Jean Wahl : Les Philosophies Pluralistes p. 119.

ما القيمة العملية للواحدية بالنسبة لنا؟ بإجابتنا ننتقل من الغامض إلى المحدد ومن المجرد إلى المحسوس. لو آمنا بالواحدية سيطرأ على العالم بالنسبة لنا اختلاف واضح متميز فيما يحمل من صفات»[1]. ولقد حلل چيمس الواحدية تحليلات عدة أرى أن أغلبها لا يدخل فى عداد البرهنة الجادة وإنما هى ألصق بالأحاديث الشعبية.

أهم تحليل له عن الواحدية هو فكرة الوحدة النوعية بين الأشياء.

يرى أن الأشياء توجد فى أنواع. وما يسرى على جزئى فى نوع ما يسرى على أى جزء آخر داخل فى هذا النوع ويمكن التدرج من سلسلة الأنواع إلى سلسلة الأجناس؛ يمكن التدرج إلى أن أنصل إلى ما سماه چيمس (الوحدة النوعية المطلقة): ويقصد بها إمكان وجود جنس واحد أعظم تندرج تحته كل الأشياء بلا استثناء مثل «الأشياء» و«ما هو مفكر» وغير ذلك. وفى إنكار هذه الوحدة فى الأشياء قضاء على المنطق لأن المنطق يحمل ما يمكن حمله على كل النوع الذى هو جزئى فيه؛ بل نصبح بإنكاره عاجزين عن الانتقال الفكرى من تجارب ماضية إلى تجارب مقبلة»[2].

يعتقد چيمس بعد إثبات هذه الفكرة أنه ربما كان وجود الوحدة النوعية فى الأشياء هو الدلالة البرجماتية العظمى لقولنا إن العالم واحد.

هذا هو أهم ما جاء فى تحليلاته. قال تحليلات كثيرة أخرى لا تقل قيمة عما سبق. يقول مثلا إن العالم موضوع واحد للحديث، أى أنه حد واحد مجرد يدل على العالم كشىء واحد. هل يمكن أن تنظر العين فى اتجاهين متقابلين فى وقت واحد؟ كذلك لو قلت إن العالم متعدد كأنك تقول إن للعقل أن ينظر إلى الواحد على أنه أجزاء[3].

---

(١) James : Pragmatism p. 132.

(٢) Ibid : p. 140.

(٣) Ibid : p. 133.

وكذلك يقول إن العالم متصل الأجزاء متشابك مترابط ؛ وأقل أساس لهذا الارتباط هو الزمان والمكان . ويذكر في ذلك قضايا كثيرة . يقول : «يمكنك أن تمر من نقطة لأخرى في الكون الواحدى دون أن تخشى السقوط . إن أجزاء الكون متشابكة مترابطة وليست كذرات الرمل منفصلة ، حتى هذه الذرات مستقرة في مكان »[١].

ومن تحليلاته الساذجة اعتقاده أنه توجد أنواع عديدة من ارتباط الأشياء بعضها ببعض بحيث تكون كل مجموعة من الأشياء نسقاً واحداً . فمثلا تربط بين الناس وحدة التعارف أو الصداقة . إذا كان محمد يعرف عليا ويعرف على إبراهيم فإنه يمكنك — باختيار حدود وسطى كثيرة — أن تحمل رسالة من محمد إلى أميرة في الصين أو إلى رئيس الأقزام في أفريقيا . ومثل الوحدة التي يوجدها نشاط الإنسان في مصلحة البريد أو نظام المستعمرات أو القنصليات أو نظم المعاملات التجارية — كل ذلك يوجد الاتصال بين الناس[٢]

حـ — الواحدية والتصوف

ولقد أراد چيمس أن يبرز عناصر الواحدية أكثر مما سبق فرأى أن الصورة الدقيقة للواحدية هي التصوف . ينظر الصوفي دائماً نظرة واحدية . ولقد ساق چيمس بعض مقتطفات من آراء أحد صوفية الهنود الذين زاروا أمريكا في عهده وألقى بعض محاضرات هناك .

يقول الصوفي الهندى فيڤكاناندا Swami Vivekanada : « إن الفصل بين الرجل والرجل ، وبين الرجل والمرأة ، وبين الرجل والطفل ، وبين الشعب والشعب ، وبين الأرض والقمر ، والقمر والشمس ، والفصل بين الذرة والذرة سبب كل شقاء . وتقول الڤيدانتا : لا يوجد هذا الفصل . إنه مجرد ظاهرة عرضية . إذا وصلنا إلى أعماق الأشياء لا نجد غير الوحدة : لن نجد غير

(١) Ibid : p. 134.

(٢) James : Pragmatisn p. 135-8.

الوحدة بين الرجل والرجل ، بين النساء والأطفال ، بين الأحناس والأجناس ، بين المرتفع والمنخفض بين الغنى والفقير ، بين الآلهة والناس : الكل واحد . ولن يضلّ من اعتقد بهذه الوحدة . ماذا يضله ؟ إنه يعرف حقيقة الأشياء وسر كل شيء . مم يأتيه الشقاء ؟ فيم يرغب ؟ لقد تابع حقيقة الأشياء فى الواحد — وحدة الأشياء »[١].

إن الواحدية الصوفية هى أكثر الواحديات تطرفاً ، أو إنها أقصى ما يستطيع الواحدى أن يصل إليه . إن الصوفى لا يعتقد بأنفصال الأشياء ، عن بعضها البعض ؛ وينبغى أن نتغلب على هذا الانفصال بالوحدة أو بتصور المطلق . بل إنه منكر للفصل منْ أساسه . لا توجد كثرة أو تعدد . لا يعتقد أننا أجزاء من الواحد ؛ لأن الواحد ليست له أجزاء . إن كلاً منا الواحد المطلق .

د — موقف چيمس من الوحدة والتعدد :

هذا هو تحليل چيمس للواحدية تحليلا براجماتيا . وصل منه إلى إنكار الواحدية المطلقة كما وصل إلى إنكار التعددية المطلقة . ما أسباب ذلك ؟ إن التجربة هى السبب الذى دعانا لهذا الإنكار . إن التجربة لم تنحرف بعد إلى أى الطرفين ، ولم نصل بعد إلى نتيجة حاسمة لتنضم إلى أى من المذهبين . إننا نرى أدلة تجريبية للوحدة وفى نفس الوقت نرى أدلة تجريبية أخرى للتعدد . يرى چيمس اعتماداً على هذا الأساس التجريبى « إن العالم واحد حيث نجرب ارتباط الأجزاء بعضها إلى جانب بعض ، والعالم متعدد حيث نجد عدم الارتباط . ليس العالم واحداً وحدة مطلقة وليس متعدداً تعدداً مطلقاً . . . إن العالم واحد حيث ترتبط أجزاؤه بروابط محددة والعالم متعدد حين لا نجد هذه الروابط المحددة »[٢].

ويمعن چيمس فى الإخلاص لتجريبيته البحتة التى بدأها فى العلاقات

---

(١) Ibid : p. 151-4.

(٢) Ibid : p. 148-56.

فيقول : « لا داعى لأن نسأل هل العالم عنصر واحد أو عدة عناصر ؛ بل ينبغى أن نسأل أين يوجد هذا العنصر أو تلك العناصر ؟ أين تبدو الوحدة أو أين تبدو الكثرة ؟ لا نبحث عن مصدر العالم أو أصله . وإنما نحاول أن نحدد العلاقات الكائنة بين أجزائه فحسب » [١] .

إن چيمس هنا برجماتى كما هو تجريبي أصيل : صم أذنيه إلا عن نداء التجربة : وأعرض عن البحث فى التأمل النظرى أو فى الأصول والمبادئ والعلل الأولى . وتمسك فقط باقتفاء آثار النتائج — والنتائج المحسوسة أى الدقيقة والمحددة والجزئية . نظر إلى الكون نظرة تجريبية فلم يلحظ الوحدة المطلقة ؛ كذلك لم يلحظ التعدد المطلق لأنه رأى مظاهر للوحدة ودلالات من الروابط الواصلة .

ولقد استند چيمس فى إنكاره للواحدية إلى أسباب وجيهة غير أساس التجربة . إن الاعتقاد بالواحدية يوقعنا فى مآزق عسيره الحل وينقذنا من هذه المآزق الاعتقاد بالتعددية — لا التعددية المطلقة ولكن تعددية خاصة به . ما هذه المآزق ؟ .

اعتقادنا بالواحدية لا يفسر لنا مشكلة الخطأ فى المعرفة ، ولا النقص فى الطبيعة ولا الشر فى الأخلاق[٢] . ذلك لأن أساس الواحدية هو تصور الكون على أنه شىء كامل كله ، خيرٌ كله ، صادق كله . كل شىء فيه كامل الصنع ولا يطرأ عليه جديد ولكن الواقع الحسى لا يؤيد ذلك فإنا نرى مخالفات للقوانين وأشياء تغيب وتزول ليحل محلها أشياء أخرى وأشياء تبدأ ناقصة وتظل كذلك أو تستكمل ما بها من نقص فى المستقبل . فالواحدية لا تجيب عن سؤال النقص . ثم مسألة الخطأ مسألة شائكة عند الواحدين : يرون أن المعرفة قد تمت من الأزل . لا جديد فى المعرفة لأنهما مطلقة والمطلق هو هو فى كل زمان ومكان وليس متعلقاً بشىء وكل المعارف صادقة بالضرورة ومن ثم فلا معنى للخطأ .

(١) J. Wahl : Les Philosophies Pluralistes p. 120.

(٢) James : Pluralistic Universe p. 124.

ثم هذا العالم الضروري الكامل الصادق عالم جبرى لا مجال فيه لحرية الإرادة أو للاختيار فكل شيء قد حتم من البدء والقوانين صارمة لا معنى للصدفة فيها ولا معنى للإمكان . كذلك الواحديون لا يرون للشر وجوداً حقيقياً وإنما يرون أنه خير أقل .

وچيمس منكر للجبرية فى الأخلاق والحتمية فى الطبيعة والكمال فى تركيب الكون .

كان برادلى قد قال « إما أن نعتقد بالانفصال المطلق وإما أن نعتقد بالوحدة المطلقة وعلى الإنسان أن يختار أحدهما . ومن الطبيعى ألا نختار الاستقلال المطلق لأنه غير معقول [١] » .

فجاء چيمس ليرد بقوله : « إن القول باختيار أحدهما بالضرورة ليس الحل الصحيح ـ نريد حلا وسطا Via Media [٢] » ويقول أيضاً : ليس لسبينوزا ولا هيوم أنصار اليوم : سيطرت على الأول فكرة الوحدة فى كل الأشياء ، وسيطرت على الثانى فكرة الانفصال المطلق . ولم يستطع أحدهما أن يوفق بين الوحدة المجردة والتباين المحسوس . إن الطريق الوحيد للتخلص من هذا المأزق هو الوقوف موقفاً وسطاً بين الوحدة والتباين [٣] » .

ولقد وقف چيمس فعلا موقف الموفق بين الواحدى والتعددى . ولم يختر اسماً ليميز فلسفته الجديدة عن كلا الطرفين . كان أصاب فى تسميته للتجريبية الأصيلة ليميز نفسه من العقليين والتجريبيين على السواء . لكنه لم يختر اسماً فى مذهبه التعددى ليميزه من التعدديات المطلقة . كان يسمى مذهبه بالتعددية ، وكان يسميه أحياناً بالتعددية الأصيلة Radical Pluralism . ويبدو لى أن اختيار هاتين الكلمتين اختيار سيء لأن التعددية الأصيلة ليست غير التعددية المطلقة التى رأى إنكارها .

---

(١) Ibid., p. 75-6, 310.

(٢) James : Pluralistic Universe p. 83.

(٣) James : Essays in Pragnatism p. 5, 6.

أستطيع أن أسمى تعددية جيمس (التعددية البرجماتية) لتمييزها من التعدديات الأخرى .

إن التعددية البرجماتية تتميز عن الواحدية المطلقة فى أنها تسعى إلى الوحدة التجريبية لا الواحدة العقلية وتتميز عن التعددية المطلقة فى أنها لا تترك الانفصال قائماً دون رباط وإنما يمكن أن يتصور الانفصال اتصالا على نحو ما .

التعدد عند جيمس :

وخلاصة مذهب جيمس فى التعدد أن أجزاء الكون مستقل بعضها عن بعض . وقد لا يكون هذا الاستقلال دائماً وثابتاً بل قد ينقلب إلى اتصال وارتباط حتى ولو بأدنى معانيه . قد يستمر هذا الاستقلال إلى الأبد ولكن هذا الاحتمال ضعيف لأن التجربة تؤكد لنا سعى الكون إلى وحدة .

وقد يحل محل هذا الاستقلال القائم ارتباط فى المستقبل من أى نوع . وهذا الارتباط القائم الممكن بين الأشياء ليس خالداً وثابتاً وإنما قد يتغير ويحل محله رباط جديد على ضوء ما قلناه فى خارجية العلاقات . ويمكن النظر إلى الكون — المستقلة أجزاؤه بعضها عن بعض — على أنه مرتبط بعضه ببعض على نحو ما : قد يكون الارتباط ارتباط معية أو ارتباط مشابهة أو ارتباط علية أو ارتباطاً فى الغرض ونحو ذلك . وبهذا المعنى يقول جيمس :

« لا يزال عالمنا المتعدد عالماً واحداً . إن كل جزء من أجزاء العالم — ولو أنه يمكن ارتباطه برباط مباشر مع غيره — إلا أنه يمكن أن يرتبط بعلاقات ممكنة غير مباشرة بكل جزء آخر مهما كان بعيداً . . . ليس الكون مرتبطاً ارتباط تضمن ينطوى بعضه فى بعض وإنما هو أشبه شىء بالنموذج المنظوم بعضه إلى جانب بعض Strung-along type أو بنموذج الاتصال والملاصقة والارتباط . Continuity, contiguity concatenation »[1] .

إن الوجود — فى نظر جيمس — كثرة لا متناهية ينفصل كل شىء عن

---

(١) James : Pluralistic Universe. p. 325.

الآخر فى وجوده ووظيفته وبقائه ؛ ويمكن لها جميعاً أن ترتبط ارتباطاً خارجياً . إن الكون شبيه بجمهورية اتحادية أكثر منه إمبراطورية أو مملكة ؛ ومعناه أن الأشياء كلها لا تخضع لقانون حتمى واحد أو لسلطة واحدة : الكل يتجه لغاية واحدة . لأن الأشياء يستقل بعضها عن بعض . لكل وظيفته واتجاهه ولكل بعض الحرية فى السلوك والعمل ومع ذلك يجمع الكل رابطة ما . ولا مانع من أن تكون الأهداف متعددة والغايات متباينة .

لا نريد للكون أن تكون العلاقة بين أجزائه علاقات خالدة وروابط ثابتة وإنما نريد له أنه يمكن أن يرتبط شىء بشىء دون أن يكون هذا الرباط جوهرياً أو أساسياً ليخضع للتغير والزوال .

ليس من الضرورى أن توجد كل العلاقات بين الأشياء فى الوقت الحاضر وإنما ينبغى أن نفسح المجال لعلاقات ممكنة . ويعبر چيمس عن هذه الفكرة . وهو يحاضر فى كلية ما نشستر فى أكسفورد :

« . . . إن الكلمة (أو) تدل على وجود أصيل إذ يمكننى أن أنظر فوق أو يمين أوشمال وفى كل حالة يمكننى الفراغ أو الأثير من رؤية وجوه المستمعين المختلفة . ومع ذلك فوجودى مستقل عن كل وجه [١]» .

لم يرد چيمس بعد هذا كله أن يؤكد أن التعدد هو الصادق وأن الوحدة هى الكاذبة ــ قال فقط أن التعدد فرض ، وفرض ملائم . لم نصل بعد بصدده إلى جعله يقيناً . ولكن البرجماتزم حين تعالج مشكلة الوحدة والكثرة تضع نفسها إلى جانب التعدد : « إن المذهب البرجماتى ــ وهو يعلق المناقشة بين الوحدة والكثرة على التحقيق التجريبى ــ يجب أن يضع نفسه بوضوح إلى الجانب التعددى »[٢].

ويقول فى موضع آخر : « إن المنهج البرجماتى ــ حيث هو منهج لامذهب

---

(١) James : Pluralistic Universe p. 323-4.

(٢) James : Pragmatism p. 161.

سيضطر إلى أن يكون مخلصاً للنظرية التعددية القائلة بأن أجزاء الكون يرتبط بعضها ببعض برباط واو العطف[1]» .

ما خصائص مذهب التعدد البرجماتى :

نقص الكون : إن النظر إلى الكون نظرة تعددية معناها النظر إليه على أنه شيء ناقص غير تام الصنع وتسد ثغرات النقص الذى به باستمرار دون أن يتم تماماً . أو يتمم النقص بلا تحديد . إن عالماً غير تام الصنع فى الآونة الحاضرة تصور مقبول بل ملائم [2]. ومعنى ذلك أن قولنا بأن الكون ما كان أو ما هو كائن أو ما سيكون وهو كائن منذ الأزل قول يوقعنا فى مفارقات كثيرة .

مقولة الزمن : إن العالم التعددى عالم بدأ ناقصاً ويتمم نفسه باستمرار — لم يكن تاماً منذ الأزل ولكنه يتمم نفسه فى المستقبل . والزمن هو صورة هذا العالم ولن يتم النقص إذا أغفلنا قيمة الزمن . يرى چيمس أن الزمن ضرورة لإتمام النقص بل لا يمكن فهم تطور هذا الكون أو استمرار وجوده إذا أغفلنا الزمن [3].

ولن تجد عند چيمس مبررات منطقية لهذه الأقوال . لم أعثر على أسباب القول بنقص العالم . إنه يعتقد أن التعدد فرض ولكنه فرض مقبول بحل مشاكلنا الطبيعية والخلقية . إنه يصادر على نقص العالم ولذا يضع الزمن فى الجانب الأول من الأهمية فى سلسلة المقولات .

الصدفة : من البديهى أن القائل بنقص العالم وبفعل المستقبل فى الوقائع منكر للحتمية قائل بأن الصدفة مقولة أساسية لنظام العالم . ولكن لا تنتظر من چيمس أن يحدثك عن الصدفة حديث فيلسوف ميتافيزيقى يعرفها ويحلل مصدرها وعناصرها ووظيفتها وصلتها بأصل العالم أو بالقانون — لا تنتظر ذلك وإنما هو يراها مقبولة تخدم مزاجه الخلقى كما رأى الزمن والنقص مؤديين إلى حل لبعض

---

(١) James : Pragmatism p. 166.

(٢) Ibid.

(٣) James : 'Dilemma of Determinism' in 'Essays in Pragmatism p. 63.

المشاكل . يقول چيمس « . . لا نعنى بالصدفة سوى أنه لا شىء فى العالم — مهما كان كبيراً — يمكن القول بأنه يتحكم تحكماً مطلقاً فى مصائر الأشياء الأخرى من العالم . لو قلت إن للصدفة وجوداً حقيقياً فلست جادا فى ذلك . لسنا متأكدين من أننا فى عالم به صدفة أو ليست به . ولكن يبدو لى أنه كذلك وأنا أعيد ما كررته من قبل أن هذا السؤال (الصدفة فى الكون) سؤال لا حل له من الناحية النظرية البحتة . كل ما أرجو عمله أن أصل إلى الفرق بين عالم تسوده مصادفات وعالم جبرى . . . أنا أريد عالم الصدفة . قل فيها ما تشاء ولكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد . . إن تشبثت بعالم كامل الصنع فإنى لا أزال أعتقد أن عالماً به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به »[1].

وكان تصور چيمس للصدفة أن معناها الاختيار . القول بالصدفة معارض للقول بالجبرية . والجبرية قول الواحدية المطلقة وبذا يكون الاختيار والصدفة قول التعدد .

ويعرّف چيمس الاختيار بأنه القول بأن للأجزاء قدراً من التدخل الحر على بعضها . وأن التحققات الراهنة تطفو من على بحر واسع من الممكنات اختيرت منها هذه التحققات . معنى الاختيار أن للممكنات وجوداً بل تكون جزءاً من الواقع . . يرى الاختيار أن مقولة الإمكان مقولة ثالثة (إلى جانب الضرورة والاستحالة) بل هو المقولة الرئيسية[2] » .

الإمكان : إن الخاصة الأساسية للكون المتعدد هى أنه يترك المجال للإمكان إمكان أن يتم العالم الناقص من خلال الزمن وعلى أساس الحرية فى الطبيعة . ولم يكن چيمس جاداً فى الحديث عن الإمكان حديثاً فلسفياً عميقاً كما أراد بيرس مثلا حين زعم أن عالم الكليات ما هو إلا عالم إمكانيات تحقق أحدها فصار العالم ، وحين حلل الإمكان إلى مقولات ثلاثة هى الصدفة والقانون والعادة ،

---

(١) Ibid : p. 47-61.

(٢) James : Dilemma of Determinism p. 41.

وأفاض فى كل منها تحليلا موضوعياً — لم يفعل چيمس ما يقرب من ذلك ؛ وإنما رأى أن الإمكان عنصر فى الكون يحقق الحرية فقال به . انظر إلى چيمس وهو يقول : . . . لا نتائج يصل إليها العلم فى هذه النقطة [هل يوجد إمكان] سوى إنه مؤسس على أمور الواقع الذى يحدث . ولكن ألا توجد أيه درجة من الضمان تقول لنا إن الشىء الذى حدث فعلا يعطينا دليلا أو معلومات على أن شيئاً آخر قد يحدث أو لا يحدث ؟ كل ما يقدمه العلم أنه يثبت وجود وقائع بوجود وقائع أخرى . وإذا لم يكن لدينا غير شهادة الوقائع فستظل مسألة الإمكان سرا . وسيكون من العسير أن تكون الوقائع منيرة للجبريين والاختياريين معاً — أرى أن الإمكان شىء يصادر على وجوده الرجل الذى يريد التصور المقبول لدى العقل »[١].

هذه هى خصائص مذهب التعدد البرجماتى . نرى منها أن چيمس كان مهتما بنتائج اعتقد بها لأنه رآها ملائمة لحاجات الفرد وميسرة لحل بعض مشاكله ولم يهتم ببحث هذه النتائج بحثاً نظرياً دقيقاً . والواقع أنه لم يقصد بالتعدد فرضاً ميتافيزيقاً يعرض فيه رأياً فى أصل العالم . لا . كان يقصد به أنه قاعدة لأبحاث خلقية ودينية ستأتى بعد .

---

(١) Ibid. : p. 42.

الفصل الخامس

الدين والأخلاق عند ولم جيمس

مقدمة :

إذا كان وليم چيمس قد قال فى كتابه « براجماتزم » : . . . لا توجد رابطة منطقية بين المذهب البرجماتى – كما أفهمه – ونظرية سميتها (بالتجريبية الأصيلة ؛ إن هذه النظرية الأخيرة تقوم على قدميها ؛ ومن الممكن إنكارها وتظل براجماتيا » ؛ فإنى أرى من الممكن القول إنه يمكننا أن نؤمن بنتائج أبحاث وليم چيمس فى العقيدة دون أن نكون براجماتيين ، أو أن تكون براجماتيين ونحن مفكرون لديانة وليم چيمس .

إن القارئ العادى حين يقرأ لصاحب المنهج البرجماتى يعتقد – ولو إلى حد ما – أنه مفكر آخر غير صاحب صنوف من التجربة الدينية . ذلك لأن الأساس الذى اتخذه وليم چيمس فى تبرير العقيدة الدينية ، وفى تقريره وجود جوانب خفية فى الطبيعة الإنسانية ، وتقرير وجود الله وصلتنا به . . أساس يعتمد على الذاتية إلى حد كبير . والموضوعية العلمية تنكر معظم ما وصل إليه چيمس من نتائج فى فلسفته الدينية . إذ أنها لا تخضع للتحقيق التجريبى الدقيق .

ولكن هذا الاختلاف لم يمنع چيمس من استغلال منهجه البرجماتى فى أبحاثه الدينية : إنه يستخدمه فى التخلص من الفلسفات الدينية المجردة ؛ ويجعله معيار الصدق فى بعض المعتقدات وأنواع السلوك وبآثارها ونتائجها .

دفع چيمس إلى أبحاثه فى الدين عوامل كثيرة أذكر منها : تربيته الدينية ؛ وممارسته للأبحاث النفسانية Psychical Researches [1] فى أثناء انشغاله

---

(١) الفصل العاشر من كتاب إرادة الاعتقاد لوليم جيمس عنوانه « نتائج البحوث النفسانية » .

بالتنويم المغنطيسى ودراساته السيكولوجية لحالات مرضية ؛ فقد أوحت له هذه الأبحاث بنتائج تجريبية تتعلق بالنواحى الخفية للشعور الإنسانى ؛ ومن دوافع چيمس أيضاً للبحث الدينى تأثره بالمذهب «الهيجلى الجديد» وخاصة بالفيلسوف جرين T.H. Green؛ إن إنكار چيمس للنتائج التى وصل إليها هذا المذهب دفعه إلى تكوين رأى مستقل فى الدين ؛ كما أن لدراسة چيمس لسير الأدباء والفلاسفة ممن لهم نزعات صوفية أثر كبير فى أبحاثه .

ولم يبحث وليم چيمس فى العقائد كرجل دين ولا كعالم فى تاريخ الأديان وإنما يبحثها كعالم سيكولوچى . سيدرس النزعات الدينية Religious Propensities والوجدانات الدينية R. feelings ، والدوافع الدينية R. Impulses دراسة سيكلوچية بحتة[1] ؛ وسيجعل مادته دراسة سير الأدباء الصوفية .

للإنسان حق مشروع فى أن يعتقد بأمور الدين

الإيمان عنصر فى الطبيعة البشرية : قبل أن يقوم چيمس بأبحاثه السيكولوجية فى النزعات الدينية عند الإنسان يقدم بحثاً آخر فيتساءل هل البحث فى الدين أمر مشروع ؟ وهل للإنسان حق اعتناق معتقدات دينية[2] .

يجيب چيمس بالإيجاب : للإنسان حق مشروع فى الاعتقاد . بل الإيمان عنصر أساسى من عناصر الطبيعة البشرية . ويعرف الإيمان بأنه الاعتقاد بشىء يمكن أن نشك فى وجوده من الناحية النظرية البحتة . وحين ينكر الذهن وجود شىء أو يتشكك فيه لا يقوم ذلك دليلا على أنه غير موجود : لأن

---

(١) James : Varieties of Religious Experience, Longmans, 1952. p. 4.

(٢) موضوع هذا التساؤل وجوابه مسجل فى مقالة جيمس الشهيرة إرادة الاعتقاد، التى صدرت أولى مقالات كتاب كامل سمى باسمها . ولقد قال جيمس بعد نشر هذا الكتاب إنه كان يجب أن يسميه حق الاعتقاد .

الذهن ليس كل شيء فى الطبيعة البشرية ؛ فى هذه الطبيعة ذهن ووجدان وإرادة[١].

ويرى چيمس أن للسلوك دافعين : فإما أن يكون الدافع هو طبيعتنا الغريزية والإرادة ، أو أن يكون الدافع هو الذهن . ويدافع عن الدافع الأول وقيمته فى تقرير الاعتقاد الدينى[٢] . ويصوغ چيمس نظريته هذه فيقول : « نظريتى — أنه :يجب أن يكون لرغباتنا الحق المشروع فى تقرير الاختيار بين القضايا حين لا يمكن تقريره على الأساس الذهنى . ذلك لأنك حين تقول (لا تقرر حينئذ شيئاً ، بل اترك المسألة مفتوحة) ، فإنك تقرر قراراً عاطفياً هو الآخر ؛ كأنك قلت » نعم أو لا » . يريد چيمس أن الذهن ليس الأساس الوحيد لاختيار صحة فرض أو كذبه ؛ وإنما توجد أسس أخرى أهمها الوجدان والرغبة والعاطفة . فإذا أعوزنا البرهان العقلى على وجود شىء ، أو أعوزنا التبرير الذهنى لتحقيق فرض ما ، فلن يكون هذا دليلا على إنكار الشيء أو رفض الفرض ، وإنما نبحث عن معيار آخر .

الإيمان فرض نافع :

ويخشى چيمس أن تفهم كلمات الرغبة والعاطفة ونحوهما فهما خاطئاً ، فينقلب كلامه ذاتية مسرفة فيقول إن الإيمان استعداد السلوك . وهى فكرة مأخوذة عن تشارلز بيرس . ولكن على حين كان يقصر الأخير الاعتقاد على الأفكار العلمية ؛ إذا بچيمس يستخدمها فى العقائد الدينية والخلقية — يرى چيمس إن الإيمان استعداد للسلوك ؛ وبمعنى آخر يرى أنه فرض نافع ولبيان ذاك عند چيمس أقول إنه كان يسمى أى شيء نقترحه ليكون جزءاً من عقائدنا يسميه فرضاً . والفرض عنده نوعان : فرض حى وفرض ميت والفرض الحى هو ذلك الذي يمكن قبوله والسلوك وفقاً له بالنسبة للمقترح ؛ أما الفرض الميت

(١) James : Essays in Pragmatism, Hafner, N.Y. 1948. p. 22.

(٢) Ibid. pp. 88-9.

فهو للفرض الذى ليس له من أثر على سلوك الفرد . وليست الحياة أو الموت صفتين فى الفرض نفسه ، وإنما هما صفتتان ذاتيتان فى المفكر ذاته : إن رغبة المفكر رغبة أكيدة فى السلوك وفق فرض ما يكسب هذا الفرض أعلى درجة من الحياة . فإذا اكتسب فرض ما رغبة فى السلوك سمى عقيدة . كأن العقيدة فرض « أمكن تحقيقه تحقيقاً تجريبياً لدى صاحبه »[١] ولا يترك چيمس خطوة التحقيق هكذا غامضة عابرة ، وإنما يؤكد أن الفروض — فى مجال التحقيق — نوعان : منها ما يمكن إثباتها أو إنكارها بسرعة ، ومنها ما يستلزم إثباته زمناً طويلا . فمثلا قد تستنفد بعض النظريات العلمية مجهود أجيال لكى نتأكد من صحتها : كنظرية دارون فى التطور ، وفروض حركات المادة ؛ إذ أن العالم ينبغى أن يتوقع النتائج المثبتة والمكذبة الفرض ، فإذا غابت النتائج المكذبة أمكنه القول بصدق الفرض إلى حد ما . يقول چيمس إن وجود الله وخلود الإنسان وحرية الإرادة من الفروض التى يحتاج المعتقد بها إلى زمن طويل لتحقيقها ومن الطريف قول چيمس مرة فى معرض الحديث عن صدق موضوعات الدين : « . . إن الدليل العلمى على أنك على حق قد لا يتضح تماماً قبل أن تقوم الساعة (أو قبل وجود مرحلة أخرى من الوجود يعبر عنها بذلك التعبير)[٢] .

الإيمان يحقق نفسه بنفسه :

وأريد أن أوضح فكرة چيمس فى أن الوجدان والرغبة هما مصدرا تثبيت العقيدة الدينية أو الخلقية وليس الذهن . يخطو چيمس خطوة جريئة حين يعلن أن الإيمان يحقق نفسه بنفسه ويقصد بذلك « أن الرغبة فى شىء ما تخلق وجود ذلك الشىء ، وأن الرغبة فى حقيقة معينة معناها وجود لهذه الحقيقة . . وأن الاعتقاد فى واقعة ما يساعد على خلق هذه الواقعة »[٣] .

---

(١) James : Essays in Pragmatism. p.p. 88-9.

(٢) James : Will to believe and other essays in Popular Philosphu Longmans Green. ed. 21st, 1927. p. 62.

(٣) James : Essays in Pragmatism. pp. 104-5.

إن الفكرة البرجماتية الأساسية — عند جيمس ومن قبله ومن بعده — هى أن الاعتقاد صحيح بقدر ما يدفع إلى سلوك ؛ أو أن الاعتقاد صادق ، إن كان السلوك الناتج مطابقاً له .

ويصوغ جيمس هذه القاعدة على طريقته الخاصة فيقول إن أية فكرة — لكى تكون صادقة — ينبغى أن يصاحبها اعتقاد شخص فيها ، وذلك شرط أساسى لصدقها . ذلك لأن النجاح يتوقف على طاقة الفعل ، وتتوقف الطاقة بدورها على إيمان منا بأننا لن نفشل ، ويتوقف هذا الإيمان بدوره على إيماننا بأننا على حق . وبذلك يصبح الإيمان خالقاً لموضوعه أو محققاً لنفسه بنفسه . ويوضح جيمس فكرته بمثال — يقول :

« . . . افرض أنى الآن متسلق جبلا من جبال الألب . وافرض أنى أجهدت نفسى فى الحركة . ومن سوء طالعى وصلت إلى مكان لا منجى منه إلا بقفزة هائلة وليس لدى من التجارب السابقة ما يبرهن على مقدرتى على أن أقفز تلك القفزة . ولكن الأمل والثقة وحدهما هما اللذان يجعلاننى أعلم أنى لا أخفق فيها . وسيعطيان أعصاب قدمىّ قوة تجعلها تنفذان ما قد يكون — من غير هذه الانفعالات النفسية — أمراً مستحيلا . ولكن افرض العكس أى افرض أن انفعالات الخوف واليأس وسوء الظن تملكتنى وشعرت أن من الخطيئة أن يعتمد المرء على فروض لم تدعمها التجارب السابقة . فماذا يحدث ؟ سأتردد كثيراً ، وقد أصاب برعشة ، وقد أرمى بنفسى — فى ساعة من ساعات اليأس — فتزل قدماى وأسقط فى الهاوية . إن الحكمة فى هذه الحالة أن أعتقد فيما أرغب؛ لأن الاعتقاد شرط أساسى وأوّلىّ لتحقيق ما أرجو من غرض . إن هناك حالات يبرهن فيها الاعتقاد على نفسه : اعتقد وسوف تكون على حق إذ سوف تنجى نفسك . أو شك وستكون على حق أيضاً ولكن سوف تهلك نفسك والفرق الوحيد (فى الحالين) هو أن الاعتقاد يجلب لك الخير والنفع ويحقق ما أردت ».

هذا معنى قول جيمس إن الاعتقاد بوجود شىء يوجده فعلا خاصة إذا

(١) James : Essays in Pragmatism. p. 27.

انطوى الاعتقاد على رغبة أو حاجة أو انفعال — ومعروف أن هذه النظرية تستند إلى أساسين : أعنى النظرة التفاؤلية للحياة ، والاعتقاد بأن الإنسان حر مختار فيما يفعل .

ويعتقد چيمس إن العالم ليس خيراً وليس شراً فى ذاته ، وإنما هو ما نصنعه فيه . وهو يصادر على التفاؤل ويقول لنا نريد العالم أن يكون خيراً كله ، ويأتى ذلك من اعتقادنا بأنه كذلك . وما يدعونا إلى هذه المصادرة هو أن نتيجتها حسنة مفيدة بالنسبة لنا[١].

الوجدان لا الذهن هو الذى يثبت الاعتقاد بالدين

مقدمة :

وصلت إلى أن الاعتقاد فى الدين مشروع ، وأن للبحث فيه مبرراته وأن ذلك ليس مناقضاً للعقل حيث يمكن تحقيق الاعتقاد بالتجربة عن طريق نتائجه النافعة للأفراد . وقبل أن يفصل چيمس الحديث فى هذه النتائج النافعة : ما هى . وأين تكون . وما دلالتها ؟ يضع أساساً آخر (والأساس الأول هو حق الاعتقاد) وهو أن الذهن كوسيلة البرهنة على موضوعات الدين ليس حقاً : وإنما الوجدان هو الوسيلة الوحيدة لتثبيت الدين فى نفوس الناس . وطريقة چيمس فى الوصول إلى ذاك الأساس هى استعراض الفلسفات الدينية التى تدعم الدين تدعيما ذهنياً وتبرهن عليه بالعقل البرهانى وتحليلها وبيان أنها فشلت فى إقرار العقائد .

ويمكننى على أى حال أن أحصر المذاهب الفلسفية الدينية التى عرضها چيمس فى ثلاثة : الأديان السماوية . علم اللاهوت عند المدرسيين . المدرسة الهيجلية الجديدة .

---

(١) سأتناول موضوع التفاؤل بشكل أوسع ، وموضوع حرية الإرادة بالتفصيل فى فقرة الأخلاق

الأديان السماوية :

لا يفرق چيمس بين اليهودية والمسيحية والإسلام تقريباً ، ويطلق عليها جميعاً اسماً واحداً هو الدين السماوى تارة ، وعلم اللاهوت تارة أخرى ، والمذاهب المؤلهة تارة ثالثة ؛ أو يدعوها جميعاً بالثنائية يعتقد چيمس أن صفة أساسية تشترك فيها كل الأديان السماوية هى أنها ثنائية : ذلك لأنها تصور الله والمخلوقات وجودين متميزين الواحد منهما عن الآخر . وتضيف إلى الله صفات تبعد به كل البعد عن أن يشابه الإنسان . وليس العالم المخلوق جزءاً منه أو ظلا له ، وإنما هو خارج مستقل عنه . وتقول الأديان إن خالق الله للإنسان مغاير لخلقه العالم الطبيعى إذ أن الإنسان جوهر مستقل عن العالم وليس متطوراً عن بعض الكائنات فيه . وصلة الله بنا صلة توجيه منه وتأثير فينا ، وطاعة عمياء منا . والحقيقة موضوعية لصلتها بالله وهى مستقلة عن الإنسان خالدة ، وقائمة سواء أعرفها الإنسان أم جهلها[١] . وتقوم الأديان فى أساسها على أداء طقوس مفروضة سواء أكانت تقديم قرابين أم ضحايا أم عبادات وصلوات . ولا بد من تأديتها رضى الأفراد أم كرهوا . وأن مقدار إخلاص المعتقد يقاس بمقدار طاعته لهذه الأوامر وبعده عن النواهى المدونة فى الكتب[٢] .

ويعتقد چيمس أن إيمان الناس فى العصر الحديث بالأديان المنزله بدأ يزول تدريجيًّا — إن لم يكن قد زال نهائياً . وذلك لأسباب كثيرة منها أن الأديان تقوم على التخويف والتهديد والعقاب والرهبة . ومنها فرض العبادات والاعتقاد بأنها أساسية وهى التى تميز الإيمان من الكفر مع أنها ظواهر سطحية فى نظر الكثيرين اليوم . ومنها نهضة العلم والنقد الفلسفى . فلقد أظهر العلم أن الإنسان واضع القوانين ولم يتلقاها من الله ، وأن القوانين خاضعة للتغير والتعديل وليست خالدة . ولقد أبان دارون وغيره أن فكرة العناية الإلهية والتدبير خرافة ،

---

(١) James : Pluralistic Universe. pp. 25-27.

(٢) James : V.R.E. p. 29.

وأن النظام الغائى غير موجود ، إذ أن فكرة النظام تفسير إنسانى مصطنع لا وجود له فى الكون ذاته . كل ذلك قلل من شأن سلطة الله فى العالم والعباد .

وأما النقد الفلسفى فقد كان يقصد به چيمس الموجة التعددية وموجة المطلق هما مختلفان فى النتائج حقاً ولكنهما يتفقان فى تقدير قيمة الفرد وأنه عنصر فعال فى إدارة دفة العالم وتعديله وإصلاحه وتعبيره . وأن العالم لا يبدو أنه كامل منذ البدء ، وإنما هو يستكمل ذاته بلا تحديد كما يرى التعدديون . وكذلك يشعر أتباع المطلق أن الهوية مطلقة بين الذات الجزئية والذات الكلية وليست الذات الكلية هى الله فقد تتألف هذه الذات من مجموع الذوات مرتبطة ببعضها بتلك العلاقات الداخلية [1].

علم اللاهوت عند المدرسيين :

يعرض وليم چيمس هنا دفاع الآباء عن العقائد المنزلة دفاعاً برهانياً عقلياً . وأدلتهم على وجود الله وحديثهم عن صفاته ولقد حصر چيمس أدلة اللاهوت على وجود الله فى ثلاثة أدلة : دليل العلة ، والتدبير Design ، والقانون الخلقى [2] .

يقال عادة إن العالم الطبيعى محتاج بالضرورة لعلة أولى يمكن أن يرد إليها . وتحوى هذه العلة الأولى كل أنواع الكمالات . ويسمون هذا الدليل بالدليل الكوزمولوچى ويقال عادة إن العالم الطبيعى يسير وفق قوانين جبرية خالده وأن بعض الظواهر مناسب للبعض الآخر وبعض القوانين متسق مع البعض الآخر بحيث يؤدى هذا الاتساق بين الظواهر والقوانين إلى النظام والاطراد والغائية والوحدة .

ويقال عادة إن وقائع الأخلاق تفترض وجود واضع لقوانين الأخلاق . ومن الحرج أن نجعل مصدر الإلزام إنسانياً ، لأن ذلك سوف يجعل الإنسان

---

(١) Ibid : p. 429.

(٢) James : V.R.E. p. 428.

مقياس الأشياء جميعاً؛ وقد يطيح هذا بالأخلاق . إذن لا بد أن تجعل المصدر الخلقي خارجاً على الإنسان — فى الله .

ولم يكلف چيمس نفسه جهداً كبيراً فى مناقشة هذه الأدلة على وجود الله وبيان قصورها؛ واكتفى بما قاله السابقون . قال إن السببية مبدأ غامض لدرجة أنه لا يستحق أن تقوم عليه كل العقائد — وليست السببية مبدأ موضوعياً وإنما هو من صنع الإنسان . تعود الإنسان أن يرى سابقاً ولاحقاً وأنهما يرتبطان فى معظم الحالات فاعتقد بأن الارتباط علِّىٌّ، وليس للعلية دلالة بعد ذلك، وواضح أنه أخذ هذا التعليق على العلية عن هيوم . وقال أيضاً إن أفكار دارون أطاحت بفكرة العناية الإلهية والتدبير . إن فى العالم عنصرى النظام والاضطراب معاً ، وليس عنصر النظام وحده . حقا توجد ظواهر وعلاقات بين تلك الظواهر ، يناسب بعضها بعضاً، ولكن توجد إلى جوارها ظواهر وعلاقات لا صلة بين بعضها وبعض، ومنفصل بعضها عن بعض . كل ما فى الأمر أننا نضع أعيننا على الوقائع المطردة ، ونترك ذلك الحشد الضخم من الوقائع والأمشاج المتنافرة .

ولقد صدق دارون حين اعتقد أنه إذا كان لا بد من تدبير فى الكون فإنه تدبير شيطان ، أو عناية علة مضطربة ؛ لأن هنالك كائنات تموت وتنهار ، وظواهر تخرج من لا شىء وقيام أشياء على أكتاف أشياء أخرى وهلاكها ونحو ذلك (١).

ويعرض چيمس دفاع الآباء عن الصفات الإلهية كما عرض دفاعهم عن الذات . أخذ اللاهوتيون صفات الله كما وردت فى الكتب المقدسة ، وراحوا يبررونها تبريراً جدلياً . قالوا مثلا إن الله — من حيث هو العلة الأولى — مختلف عن جميع مخلوقاته ، لأن وجوده من ذاته . ويستتبع الذى وجوده من ذاته أن يكون ضرورياً مطلقاً ، ويعنون بذلك أنه لا يمكن ألا يكون ، ولا يمكن أن يحدده شىء آخر . وهذا يجعله غير محدود من خارج Unlimited from without وغير محدود من داخل : ذلك لأن التحديد عدم والله هو الوجود ذاته . وتؤدى

---

(١) Ibid : pp. 428-34.

هذه اللانهائية فى الله أن يتصف بالكمال التام . والله واحد لا شريك له لأن الكامل اللامتناهى لا يسمح بند له . وهو روح لا مادة فيه ، وبسيط ؛ لأنه لو كان مركباً من أجزاء ، لاحتاج إلى مبدأ يوحد بينها . وهو بسيط من الناحية الميتافيزيقية كذلك بمعنى أنه لا يمكن التمييز بين ماهيته من وجوده . وبهذه الفكرة نستبعد كل تمييز مألوف بين القوة والفعل ، وبين الجوهر والعرض ، وبين الذات والصفات . ونفى القوة عن الله يضطره أن يكون ثابتاً ، وهو فعل دائماً لأنه إذا كان فى الله شىء بالقوة فإنه إما أن يفقد التحققات أو يكسبها وكلاهما يناقض كماله ؛ ومن ثم فهو لا يتغير .

هذه بعض حجج اللاهوتيين فى صفات الله فكيف يناقشها چيمس ؟ إنه يستعين بمبدأ پيرس للقضاء على هذه البراهين . وجد فى بيرس عوناً كبيراً على تحليل صفات الله تحليلا برجماتياً . وأريد أن أبين أولا (مبدأ پيرس) أو المبدأ البرجماتى) فى تصور چيمس . يروى چيمس عن پيرس قوله « إن العقائد قواعد للعمل والسلوك . . إذا وجدت تفكيراً لا يحدث فرقا فى النتائج العملية فلا دلالة له . لكى تقوّم تفكيراً ما فإننا محتاجون إلى تحديد السلوك الممكن أن ينتج عنه [لأن] هذا السلوك هو كل دلالة التفكير بالنسبة لنا . . . ولكى نصل إلى وضوح كامل لأفكارنا فى شىء ما ، نحتاج إلى الإحساسات سواء منها المباشرة أو البعيدة المتصور توقعها منها ، إلى السلوك الذى يجب أن نعد أنفسنا له فى حالة ما إذا كان هذا الشىء صادقاً . إن فكرتنا عن هذه النتائج العملية هى كل فكرتنا عن الشىء إذا كانت لهذه الفكرة دلالة على الإطلاق » . هذا هو مبدأ پيرس أو المبدأ البرجماتى . ويساعدنا هذا المبدأ فى بحثنا الحالى لنقرر ما إذا كان لكلام المدرسيين فى صفات الله دلالة أولا .

وحين يستخدم چيمس المبدأ البرجماتى فى صفات الله يرى أنها تخلو من أى دلالة معقولة ، رغم أنه يعترف بأن لها قوتها المنطقية . والمقصود بالدلالة هنا الأثر العملى الذى ينطبع فى سلوك الفرد من وراء اعتقاده بصفة أو بالإخرى . فأية صفة من الصفات الإلهية مثل الوجود بالذات أو الكمال أو اللانهاية أو

اللامادية . . . لا تحدث خلافاً فى سلوك الفرد نحو الله أو نحو الحياة العملية . إذا كنت معتقداً بالله فإنى سأسلك فى الحياة بنحو يطابق اعتقادى سواء علمت أنه روح وفعل وواحد أم علمت أنه ليس كذلك . ليس لهذه الصفات من أثر فى حياتنا حتى لو كنا معتقدين بوجود الله . إنه لا يوجد فعل معين أفعله يعتبر نتيجة لاعتقادى ببساطة الله . إن بساطته لن تؤثر فى سلوكى .

ولكن چيمس يرى أنه قد يكون لبعض صفات الله الخلقية شىء من الدلالة على الأساسى البرجماتى — وإن كانت دلالة لا يعتد بقيمتها الكبيرة فى نهاية الأمر . يقول چيمس إن إضافة صفة القداسة لله تجعلنى أعتقد أن الله لايريد إلا الخير . ولإضافة العلم الكامل لله أثر على سلوكى لأنها ستجعلنى أعتقد أنه يمكنه رؤية أفعالى فى الظلام . وتصور العدل الإلهى يؤثر على سلوكى حيث إن عقابى أمر محتم حين يرى منى عصياناً . وحب الله العباد يحملنى على الاعتقاد بأنه ميال للغفران وقبول التوبة ونحو ذلك [١].

إن چيمس رغم ذلك لا يقدر قيمة تلك الصفات الخلقية فى السلوك الدينى للأفراد ثم إن هذه الصفات ليست بذات أثر فعال على كل الناس . وترك چيمس دلالات هذه الصفات مستنداً إلى المصادرة التى يستند إليها وهى أن الوجدان لا الذهن هو الذى يقرر العقيدة الدينية أو الخلقية . إن الفكر يصنف الوقائع الدينية ويفسرها ، لكنه لا يخلقها . الذهن وظيفة فى ترتيب العقائد وتنظيمها بعد أن تكون قد استقرت من النفس فعلا . الوجدان وظيفته الأساسية الأولية وللذهن الوظيفة الثانوية .

المذهب الهيجلى الجديد Neo-Hegelianism [٢] :

يتعرض وليم چيمس لهذا المذهب كثيراً ، وكان يتصور چيمس أن هذا

---

(١) James : V.R.E. pp. 437-8.

(٢) المذهب الهيجلى الجديد اسم يطلق على المدرسة التى قامت فى إنجلترا وأمريكا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، والتى تأثرت بالفكر المثالى الألمانى القائم على فلسفة كنط وهيجل . ولقد=

المذهب هو التيار الفلسفى الذى يدافع عن أساس روحى دينى للفلسفة دون الرجوع إلى نصوص للدين أو عقائد المنقولة من للكتب أو الآباء ؛ وإنما بطريق البرهنة المنطقية الجدلية المستندة إلى فلسفة المطلق .

توماس هل جرين (١٨٣٦ – ١٨٨٢)

رائد الهيجلية الجديدة فى إنجلترا ، وأستاذ الفلسفة الخلقية فى أكسفورد ، وله الفضل فى شيوع المذهب الجديد بنشر كتابه عن هيوم[1] . ويمكن القول بأن أصول فلسفة جرين هجوم على تجريبية هيوم ، ونفعية مل ، وتطورية سبنسر ، والمذهب الترابطى Associationism فى تفسير العقل . ولم يكن تابعاً مخلصاً لفلسفة هيجل كما قد يفهم ، وإنما أراد أن يؤسس ميتافيزيقا مثالية تضاف إلى العلم الطبيعى مسترشداً فيها بفلسفة هيجل .

ويمكن تلخيص أهم آرائه فى القضايا التالية :

ليس العالم الطبيعى كل ما فى الكون على ما يرى سبنسر وأتباعه ، وليس الإنسان مخلوقاً بيولوجيا فحسب ؛ لأنه لو كان كذلك فكيف تسنى له وضع نظريات لتفسير القوى الطبيعية حيث لا يفسر الشىء بذاته ، وليس مجردُ تتابع الانطباعات والإحساسات يؤدى إلى معرفة . — الواقع أن العالم الطبيعى لا تمكن معرفته إلا إذا كان يوجد مبدأ روحى يوحد بين الظواهر الموجودة ولا يمكن للطبيعة أن تكون نظاماً متسقاً دون هذا المبدأ . ومن ثم فالعالم الطبيعى — على اختلاف ما فيه من أجزاء منفصلة متباعدة — نسق من الوقائع المتصلة ذات العلاقات المترابطة ترابطاً ضرورياً . وهذا يوحى بعقل خالد أو يوحى بشعور يتضمن الكل . هل نعرف شيئاً عن هذا الشعور الكلى ؟ لا نعرف عنه شيئاً

=كانت بداية انتقال هذه الفلسفة إلى إنجلترا فى مطلع القن ١٩ عن طريق الأدباء من أمثال كولردج ، وكارليل ، وردزورث ، ورسكن Ruskin . ولكن عناية الإنجليز بهذه الفلسفة لم تكن شديدة إلا بعدظهوركتاب J.H. Stirling وعنوانه The Secret of Hegel . وأهم أصحاب المذهب من إنجلترا : T.H. Green وأهم تلاميذه : E. Caird وأخوه J. Caird و Bradley, و Bosanquet, . وأهم أتباعه فى الولايات المتحدة Palmer و Royce .

(١) T.H. Green : Intorduction to Hume's Treatise of Human Nature. 1874.

إلا آثاره علينا : إنه يمكننا من معرفة العالم — وبذلك نصل إلى نتيجة لجرين أساسية فى فلسفته هى أن المعرفة مستحيلة دون تصور وجود هذا المبدأ الخالد .

ولا تتركب المعرفة من مجرد انطباعات وإحساسات فقط ، وإنما ينبغى أن توجد نفس تحوى هذه الإحساسات وترتبها . ومن هنا أمكن القول أن الإنسان — عند جرين — ليس كائنا بيولوجيا فحسب ، وإنما هو كائن روحى ، وبه مبدأ غير طبيعى . وظيفة هذا المبدأ جعل المعرفة ممكنة . وله وظيفة أخرى هى إدراك المثل الأعلى الخلقى اللازم فى تحديد السلوك .

يرى جرين أن الإنسان يتصور إمكان أن يكون على حال أفضل مما هو عليها ، ويتصور إمكان تحقيق هذا الحال . إن كمال الروح الإنسانية هى خير الإنسان الأسمى . وليس من الضرورى أن يتحقق هذا الخير الأسمى فى نفسى أنا ، فقد يتحقق فى نفسى أو فى نفس غيرى. ومن هنا نصل إلى الكمال الخلقى المطلق أو فكرة المجتمع المثالى . فى مثل هذا المجتمع يتعامل الأفراد كأنهم أصدقاء زملاء وقد يرى فردما كماله متضمنا فى كمال آخرين .

وينتقل جرين من هذه الاستدلالات إلى أن إحدى صور الخير الأسمى بل أفضلها هى الصورة الدينية ؛ وفيها يرتفع قلب الإنسان إلى الله. إنه المبدأ الخالد الذى يمكننا من معرفة عالم الظاهرات والذى بفضله وجدنا المبدأ الخلقى فى ذواتنا[١].

وتصور جرين لله أو المبدأ الروحى قائم على تصوره المثالى للكون : إنه يعتقد أنه يمكن أن يتحول كل شىء إلى تصورات ، ويمكن لكل تصور أن يندرج فى تصور آخر أكبر منه وأوسع ، وما ينطبق على الظاهرات الطبيعية ينطبق على كل شعور فردى أى أن العقول الفردية ما هى إلا مظاهر سطحية من العقل الأكبر الذى يمكن أن يسمى الله . وليس الله سوى مجموعة من علاقات . إنه يتضمن فى ذاته كل المجردات أو إنه مركز مثالى لإشعاعات غير محددة توجد بها كل المتناقضات كما يوجد بها الخير والشر والصواب والخطأ[٢].

(١) Thilly & Wood : A History of Philosophy. Henry Holt 1952. pp. 558-62.

(٢) Gilbert Maire : James et le pragmatisme Religieux. Denoël et Steele. Paris, 1933. p 66

چوزيا رويس (١٨٥٥ – ١٩١٦) :

كان أستاذ الفلسفة فى جامعة هارفارد ، وقائد الحركة المثالية الجديدة فى الولايات المتحدة . ويمكن أن يعتبر أحد المؤثرات التى تأثر بها وليم چيمس فى العقيدة الدينية لأن چيمس يشير إلى أحد كتبه فى الفلسفة الدينية كثيراً ؛ ويمكن أن يعتبر أيضاً الرمز الخطير لفلسفة المطلق الأمر الذى نبه چيمس إلى ضرورة مواجهته والدفاع عن نظرياته فى العلاقات الخارجية ، وفى المذهب التعددى . يمكن تلخيص أهم أفكار رويس – فيما نحن بصدده – فى قضايا موجزة : إن الصفة الأساسية التى يمكن أن نحملها على عالمنا هذا هى أنه فكرى أى أن العالم ما هو إلا نسق معين من الأفكار . وكل واقعة فى العالم يمكن أن تفسر تفسيراً عقلياً . وفى كل إنسان عقل ، بل ما الإنسان إلا عقل . وفى كل عقل أفكار . وليست أفكار الإنسان كل شىء ، وإنما يوجد نسق من الأفكار خارج عقولنا – أى يوجد عقل كلى . وبدا لرويس أن عالماً لا يتصف بهذه الصفات العقلية هو عالم معتم . وعلى الإنسان أن يختار إحدى اثنتين : إما أن يقول بعقل ترنسند نتالى ، أو يقول بالمجهول ولكن المجهول جهلا مطلقاً لا وجود له ، ولا دلالة لتصوره . فلا مفر من القول بالعقل المطلق . والعالم الذى نعيش فيه موضوع معرفتنا ، لأنه عبارة عن مجموعة أفكار أو مجموعة عقول . ولكن كيف نصل إلى هذه الأفكار القائمة فى عقول خارجة علينا ؟ يرى رويس أننا لا نصل إلى أفكار خارج أفكارنا ، ولا نستطيع الوصول إليها ، ولا ينبغى أن نرغب فى ذلك . حل المشكلة فى نظره هو أن يقوم بين كل العقول التى يتكون منها العالم الواقعى وبين عقلى هوية مطلقة : إن العالم واحد بل عالم ذات واحدة . إن العالم الخارجى الذى نعرفه على أنه موضوع إنما بينه وبين عالم الذات هوية مطلقة . ومن ثم يمكن تصور « ذات عميقة » تنطوى عليها جميع للذوات وتتضمن كل الحقائق : يسميها رويس بااللوجوس Logos. ويقول عن اللوجوس إنه حلال المشكلات والعليم بكل شىء .

وله رأى فى الأخلاق قائم على تصور المطلق ومستند إلى آراء جرين فيما أرى، خلاصته إن الولاء للولاء Loyalty for loyalty أمر ضرورى ومعناه أن ولاء الإنسان لعلة كبرى قد يجعل كل ولاء ممكناً . ويتضمن الولاء الإيمان بعلة كلية لها دلالتها الروحية . ويعتبر مبدأ الولاء لذاته وهما لا معنى له إلا بوجود وحدة روحية نجد فيها كل القيم [١].

تعليق چيمس على المطلق :

جاء وليم چيمس ورأى أن الدين السائد فى الأوساط الفلسفية هو ما رآه جرين فى إنجلترا ورويس فى أمريكا . وتصور أنهما أرادا أن يخلصا الدين من الوجدانات الفردية من جهة ومن العقائد المنزلة من جهة أخرى ؛ فأخذا على عاتقهما إقامة الدين على أساس موضوعى — بمعنى إقامته على أسس عقلية وأن القول بالمطلق متضمن فى القول بالله .

أما رأى وليم چيمس فى هذا النوع من الفلسفة الدينية فهو أنها لم تؤد الغرض المقصود منها ، فإنها لم تقم دينا ولم تقر عقائد . ذلك لأن چيمس مستند إلى إلى مصادرة أساسية أو فرض أساسى هو أن الذهن ليس الوسيلة الصحيحة لإقرار العقيدة الدينية وإنما وسيلة ذلك هى الغريزة والوجدان وأن االذهن وظيفته فقط فى تنظيم العقيدة أو تنسيقها أو التعرض لها بالتعديل والتهذيب .

يشعر چيمس بأن الدين فى مأزق حرج : إما أن نقول مع أصحاب المذهب العقلى والمذهب المطلق أقوالهم البرهانية ولا جدوى منها فى سلوك الأفراد لأن الذهن ليس كل الطبيعة الإنسانية وإنما يصاحبه الوجدان والإرادة . وأما أن نخلص للعلوم التجريبية وإذن سنبطل الدين وسنعنى فقط باالوقائع . ولكن الدين عنصر من عناصر الطبيعة البشرية . يقول چيمس إن المذهب البرجماتى حل وسط بين المذهبين العقلى والتجريبى : سيأخذ العقل من العقلى ، والحس من التجريبى — يقصد بذلك أنه يعتمد على التجربة — فى إقرار الدين (التجربة النفسية

---

(١) Thilly Wood A History of Philosophy p.p. 566 8

والدينية) وسيحاول أن ينظم هذه التجارب فى نسق برهانى مؤتلف بعد ذلك .

لمَ رأى چيمس أن الوجدان لا الذهن هو الأساس فى إقرار الدين ؟

سيقول إن الدين يعتمد على إيمان بعالم غير منظور . ولن يوصلنا الذهن إلى الاعتقاد به ، وعجز الذهن عن البرهنة على وجوده لا يبرر رفض هذا الوجود وهو ما عرضه فى حق الاعتقاد . وسيرى أن الوجدان والغريزة يحققان وجود هذا العالم الخفى مستنداً فى ذلك إلى دراسته السيكولوچية فى تحليل الجوانب الخفية من طبيعة الإنسان .

ضرورة الاعتقاد بعالم غير منظور

تجاهل الدين السماوى :

قلتُ فيما سبق أن وليم چيمس قرر أن الاعتقاد عنصر أساسى فى طبيعة الإنسان وأن الإيمان مطلب مشروع للإنسان . وعرضتُ محاولة چيمس فى بيان فشل الفلسفة اللاهوتية والمطلقة فى إقرار العقائد الدينية . ويخلص من ذلك إلى أن الذهن لا يقر العقائد . فيجب على چيمس أن يدافع عن وجهة نظره فى أن وجدان الإنسان هو الذى يوصل إلى الاعتقاد الدينى . سيصل چيمس إلى هذه النتيجة عن طريق أن تجربة الإنسان أثبتت — فى حالات عديدة — وقائع مؤكدة تنطوى على الاعتقاد بوجود عالم غير منظور . وله وجود حقيقى واقعى وليس مجرد تصور . وسيجعل هذه النتيجة نقطة الارتكاز فى الدين الذى يقدم لهذه النتيجة بمقدمات كثيرة .

يفرق چيمس بين نوعين من الدين : الأديان السماوية ، والديانات الشخصية . ويعلن أنه لم يهتم بالأديان السماوية وسيوجه همه إلى الديانة الشخصية . يقول : « . . . سأتجاهل الدين السماوى تماماً فى هذه المحاضرات ولن أعنى كثيراً باللاهوت ولا بالأفكار حول الآلهة ذاتها . وسأحدد نفسى — ما وسعنى

الجهد — بالديانة الشخصية البسيطة »[١].

ويحدد چيمس حديثه عن الديانة الشخصية بالتحليل السيكولوجى للديانة أى ما معنى الوجدان الدينى أو الدافع الدينى أو النزعة الدينية فى الإنسان ؟

لا توجد عاطفة دينية أولية :

لم يستطع علم النفس أن يرشد چيمس إلى وجود عاطفة يقال إنها العاطفة الدينية . إن العاطفة الدينية لا تتكون من شىء ذى طبيعة سيكولوچية خاصة ، ولا نعثر على نزعة تسمى النزعة الدينيةفى الإنسان . بل لا يوجد عندنا أساس لافتراض وجود « انفعال دينى مجرد » كعاطفة عقلية أولى نجدها فى كل تجربة دينية بلا استثناء ؛ وإنما نجد مخزناً عاماً من انفعالات ، قد تثيرها موضوعات دينية معينة[٢] . إننا قد نجد الخوف الدينى أو الحب الدينى أو الرهبة الدينية وهكذا . ويمكن التعبير عن الخوف الدينى لدى إنسان بأن تصيبه هزّة فى نفسه نتيجة إثارة فكرة العقاب الإلهى فى نفسه . وما الحب الدينى إلا انفعال طبيعى بالحب موجهاً نحو موضوع دينى معين وهكذا[٣] . ولكن الانفعال الدينى بالمعنى الدقيق لا وجود له . كل ما هنالك وجدانات ترتبط بموضوعات دينية يتركب منها وجدان مركب نسميه الوجدان الدينى .

عالم غير منظور :

بعد أن ألقى چيمس الضوء على صعوبة تعريف الدين عن طريق العثور على نزعة دينية خاصة فى الإنسان ، عرفه بأنه مجموعة وجدانات وأفعال وتجارب يعانيها الأفراد فى وحدتهم كلما أدركوا أنهم على علاقة مع أى شىء يُعتبر إلهيا ؛ ويتصورچيمس الدين — حسب هذا التعريف — تصوراً أوسع من المعنى المألوف للدين . إنه يتصوره علاقة الإنسان بشىء غير منظور ،

(١) James V.E. p. 20.

(٢) Ibid p. 28.

(٣) Ibid p. 29.

دون أن يتحتم أن يكون هذا الشيء إلهاً أو ما يشبه الإله . وهو تصور نجده واضحاً فى تيارات فلسفية كثيرة من تلك التى تدافع عن الدين : قد نقول عن فرد إنه متدين دون أن يكون معتقداً بوجود إله . قد يكون الفرد مؤمناً لمجرد أنه يتصور وجود العنصر الإلهى فى طبائع الأشياء ، أو يتصور أن الكون تركيباً روحياً خاصاً . إننا نسمى هذا التصور تصوراً دينياً رغم أنه لا ينطوى على وجود إله حقيقى محدد .

يعرّف چيمس الدين بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور وأن خيرنا الأسمى كائن فى إيجاد الملاءمة الناجحة بيننا وبين ذلك العالم[١] .

ولو صدر هذا التعريف من مفكر يعلن تمسكه بدين سماوى لما كان بذى خطر ؛ ولكن الخطر يكون حين يصدر من عالم نفس اتخذ الأساس التجريبى الفسيولوجى فى دراساته النفسية ، وحين يصدر من الثائر على الفروض العقلية التى لا تحقق تحقيقاً حسياً ورائد الحركة البرجماتية — لذا وجب على چيمس أن يبذل جهده الضخم فى الدفاع عن هذا التعريف . وواضح أن دفاعه سيكون دفاعاً سيكولوجياً .

يبدأ چيمس دفاعه بقوله إن كل مواقف الإنسان سواء كانت عمليه أو خلقية أو انفعالية أو دينية — يمكن أن تصدر عن موضوعات الشعور . وموضوعات الشعور — فى رأيه — هى كل شيء نعتقد فى أنفسنا بأن له وجوداً واقعياً . ولا يتحتم أن يكون هذا الوجود حسياً ، بل قد يكون وجود بعض موضوعات الشعور غير حسى . إن من الموضوعات ما هو حاضر أمام الحس ، ومنها ما هو حاضر للذهن فقط . وقد يكون للموضوعات اللاحسية سلطان وقوة أكثر من موضوعات الحس . وموضوعات الدين عند المعتقدين به إنما هى من قبيل الموضوعات اللاحسية للشعور . ويقصد چيمس بهذه الموضوعات تصور صفات الله ، والثالوث ، وأسرار عملية الخلاص ، والعشاء الربانى[٢] . يؤدى هذا التحليل

---

(١) Jemes, V R E P. 53.

(٢) Ibid., P. 54.

لموضوعات الشعور إلى نتيجة هى أنه يبدو — كما لو كان يوجد فى الشعور الإنسانى — إحساس بواقع غير منظور : إحساس بحضور موضوعى لأشياء بعيدة عن متناول إحساساتنا . وكلما اشتد إحساسنا بهذا الواقع الخفى ازدادت حرارة العقيدة . إن المعتقد بهذه الموضوعات لا يرى أنها مجرد تصورات وإنما يراها حقائق يمكنه إدراكها إدراكاً مباشراً شبه حسى .

وقد يبدو قول چيمس بالإدراك المباشر للواقع غير المنظور قولا غريباً . ولكن تزول الغرابة إذا علمنا أن التجربة عند چيمس تتناول التجارب النفسية ، والتجارب الدينية ، وليست مقصورة على التجارب الفيزيائية وحدها . إن چيمس يثق بالتجارب الدينية لدى الصوفية وبالتجارب النفسية فى التنويم المغنطيسى وما أوحته نتائج العلاج الروحانى[١] — يثق چيمس بها ويتخذها وثائق ولا يوجد ما يدعو إلى تكذيب أصحابها[٢] .

ويعلم چيمس أن المذهب العقلى يتهمه برفع الوجدان فوق مرتبة العقل ، وبتقليل قيمة البراهين المنطقية فى إثبات وجود شىء أو إنكاره . ورد چيمس على هذا المذهب حاضر ؛ وهو أن للفلسفة العقلية قيمتها ، لكنها لا تصلح أساساً لإقرار عقيدة دينية أو خلقية . يجب أن يكون الأساس هنا هو الاعتقاد الغريزى أو البرهان الحدسى الذى لا يتبع استدلالا واضحاً دقيقاً . إن الشىء العميق فينا هو الوجدان لا العقل ، وما البرهان إلا شىء عرضى ينظم الوجدانات ويرتبها فقط .

« الواقع أننا فيما يتعلق بالميتافيزيقا والدين نجد للأسباب المفصلة والبراهين المنطقية قوتها حين تكون وجداناتنا عن الواقع قد انطبعت فينا فعلا . إن حدوسنا وعقولنا يعملان جنباً إلى جنب . . إن اعتقادنا الغريزى هو الذى يضع هيكل

---

(١) شارك جيمس فى مجهودات «جمعية البحوث النفسانية» التى تأسست بأمريكا سنة ١٨٨٢ وأهم أعضائها :

F.W.H. Meyrs, R.H. Hutton, B. Stewart W.F. Barrett, Sidgwick

وكان غرضهم القيام بتجارب على من لهم قدرة على رؤية الأشياء غير المنظورة ، وتجارب على التنويم المغنطيسى .

(٢) هل نثق بالتجارب الدينية ثقة موضوعية أولا ، موضوع فقرة قادمة .

الحقيقة الأساسى دائماً وأنْ ليست فلسفتنا اللفظية إلا ترجمة منسقة . . الغريزة تقود والذهن تابع[١].

ويجد چيمس سنداً له من كنط فى نقد العقل العملى . يرى كنط أنه توجد موضوعات ليست موضوع معرفة نظرية على الإطلاق مثل الله وتدبير الخلق والروح وحريتها والحياة الأخرى ونحو ذلك؛ ولكن لها محتوى حسى محدداً أو دلالة تجريبيةمعينة وإذن فلا مفر من المصادرة على وجودها دون بحث تحليلى عقلى.

يقول چيمس ويعترف أنه لا يوجد أساس نظرى لوجود عالم غير منظور ؛ ولكن له دلالة فى ميدان العمل : أى يمكننا أن نسلك كما لو كان يوجد إله، وكما لو كنا خالدين، وستجد أن هذه الكلمات تؤدى إلى خلاف أساسى فى حياتنا الخلقية .

كيف نصل إلى الاعتقاد بالعالم غير المنظور موضوع بحث آخر لچيمس : سيقول إن فى الشعور الإنسانى جوانب خفية غير الجانب الواعى من حياتنا المألوفة توجد مناطق فى الشعور الإنسانى خفية وسامية تتصل بهذا العالم فى حالة التجارب الصوفية وسأتحدث عنها تفصيلا فى الفقرة القادمة .

ولكن أريد أن أتساءل الآن : لمَ فكر چيمس فى إقامة مثل هذا الفرض ؟ أو ألقى سؤالا براجماتيا : هل لافتراض وجود عالم غير منظور نتائج عملية ؟

يجيب چيمس بأن هذا الفرض (فرض نافع) أو (فرض حى) لأن التسليم به يؤدى بالإنسان إلى التفاؤل . ولقد كتب چيمس مقالا عنوانه «هل للحياة قيمة»؟ قال فيه إن الحياة تستحق أن نحياها، إذا اعتقدنا بأن هذا العالم ليس إلا جزءاً من الوجود ، وأنه يوجد إلى جوار عالمنا المحسوس قوى روحية خالدة وتوجد هذه القوى فى عالم غير مرئى . اعتقادنا فى هذا العالم غير المنظور مصدر اعتقادنا بأن عالمنا المنظور خير للإنسان . ومعنى الخيرية ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة[٢] . يعطينا الاعتقاد فى العالم غير المنظور مجالا جديداً وقوى جديدة نستعين بها حين نفقد معركة هذه الحياة ، ونصاب بالعجز أو اليأس إننا حينئذ نشعر بالأمل والسعادة حين نرتمى فى أحضان ذلك العالم الفسيح[٣].

---

(١) J mes : V.R.E. P.74.

(٢) J mes : Will to believe, Longm ns. ed. 275, 1927. Pp. 39-62.

(٣) J mes : V.R.E. P. 48.

الشعور وما وراء الشعور

إن النتائج التى وصل إليها چيمس فى فلسفته الدينية هى أن الاعتقاد فى موضوعات الدين أمر مستساغ مشروع ، وأن الدين فى جوهره اعتقاد فى عالم غير منظور ، وأن بيننا وبين هذا العالم صلة وعلاقة . ووصل چيمس فى بيان هذه الصلة أن الذهن ليس حلقة الاتصال ولكنه الوجدان والحدس . وأثبت أن الذهن ليس حلقة الاتصال على أساس فشل الفلسفات الدينية القائمة على استدلال منطقى وبرهان عقلى . يبقى بيان چيمس أن إقرار الدين فى النفوس وتثبيت عقائده من شأن الوجدان . سيقدم چيمس بيان ذلك عن طريق متابعة الحالات الصوفية فإنها ستظهر لنا أن فى الإنسان قوى وقدرات تمكنه من أن يحيا حياة أخرى غير هذه الحياة المألوفة لدى العامة .

الديانة الحقيقية هى التصوف :

حقيقةٌ ينبغى أن يفطن لها دارسُ الفلسفة الدينية لجيمس هى أنه لا يفرق بين الديانة الحقيقية والتصوف . الدين والتصوف لفظان مترادفان . ويؤيد هذه الحقيقة أشياء كثيرة منها قول چيمس « . . . إن حالة الإيمان وحالة التصوف لفظان يستبدل أحدهما بالآخر من الناحية العملية .[1] ومما يؤيد هذه الحقيقة أنه أنكر الأديان السماوية وتجاهلها وأنكر المفهوم المألوف للدين إذ أن التصور المألوف للدين هو الاعتقاد بدين سماوى وتصديق ما جاء فى كتابه المنزل وكل ما يحويه هذا الكتاب من أفكار وعقائد دون شك أو طلب البرهنة العقلية على صحتها ، ومتابعة هذا الاعتقاد بسلسلة مفروضة من العبادات والأوامر .

لقد حصر چيمس اهتمامه فى الديانة الشخصية ، وحددها بأنها اعتقاد

---

(١) James : V.R.E. p. 415.

الفرد بعالم واسع خفى له أثره الفعال عليه فى حياته الراهنة . وتنطوى هذه الديانة على تجارب شخصية صوفية . ومما يؤ يد هذه ا لحقيقة أيضاً أن الحياة الدينية الصحيحة — كما سأبين من بعد — هى حياة القداسة Saintliness وللقديس، أوصاف وخصائص منها التقشف والزهد والصفاء والطاعة والفقر ؛ وهى خصائص الصوفى الصحيح .

ولا تسلنى عن تعريف جيمس للتصوف إذ يتلذ أن نجد جيمس يعرف ألفاظاً ؛ خصوصاً إذا كان مقبلا على بناء نسق دقيق . إنه لما واجه التصوف لم يعط لنا تعريفاً محدداً عنه وإنما يعرفه من خلال عرضه لخصائص الحياة الصوفية ومظاهرها ونتائجها على صاحبها والناس .

خصائص الحالات الصوفية :

يبدأ ببيان خصائص الحالات الصوفية للشعور وهى أربعة خصائص :

١ — الحالات الصوفية لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها : يريد بذلك أنه ليس من السهل أن نعبر عنها فى صورة لفظية دقيقة أو أن ننقل مضمونها للآخرين ولذا فهذه الحالات للشعور أكثر شبهاً بحالات الوجدان States of feeling منها بحالات الذهن .

٢ — الحالات الصوفية حالات إدراكية :

ويعنى بها أن هذه الحالات — ولو أنها شبيهة بالحالات الوجدانية — إلا أنها تبدو لأصحابها حالات معرفة بمعنى أن الصوفية يصلون من تجاربهم الصوفية إلى حقائق عميقة . وليس الوصول إليها برهانياً ولكنها ومضات Illuminations أو إلهامات Revelations ولها دلالات قيمه وسلطان ضخم على أصحابها

٣ — الحالات الصوفية سريعة الزوال : إنها حالات لا تستمر طويلا . ويحدد جيمس للتجربة الدينية نصف ساعة أو ساعتين على الأكثر إلا فى حالات نادرة . وبالرغم من أنها سريعة الزوال إلا أن أثرها ثابت فى ذاكرة صاحبها وإن كان الثبات غير تام .

٤ — الحالات الصوفية حالات سالبة : إن الإنسان لا يحدثها بإرادته :
حقاً تكون التجربة الدينية فى أغلب الأحيان نتيجة انتباه شديد لموضوعات دينية ونتيجة القيام بأعمال بدنية معينة ، ولكن الصوفى حين يعانى تجربته يشعر لما لو كانت إرادته الشخصية معطلة لا دخل له فى تجربته وكما لو كانت توجد قوه عليا خارجية تطغى عليه[١] .

مظاهر القداسة :

إن المتدين عند چيمس هو القديس Saint . والقديس هو من كانت الانفعالات الروحية عنده مركز الطاقة الشخصية[٢]. وبمعنى آخر يتساءل چيمس عن حقيقة الدين تساؤله البرجماتى فيقول : إذا كان للدين وجود حقيقى فيكون له آثاره فى نفوس المعتقدين به فما آثار الحياة الدينية على الفرد ؟ وما الاختلاف الذى نلحظه فى سلوك الفرد المتدين عن سلوك غيره من الناس ؟ ويجيب وليم چيمس بأنه يمكننا أن نضع للآثار الدينية فى الإنسان لفظ « القداسة » فالقداسة إذن اسم مجموع ليضم آثار الدين فى فرد من الأفراد ويمكن حصر مظاهر القداسة — فى اعتبار چيمس — فى ستة خصائص :

١ — الشعور بالوجود فى حياة أكثر سعة من حياتنا فى عالمنا الأرضى وينطوى هذا الوجود الفسيح على قوة عقلية لها وجود حقيقى لا مجرد تصور . إن القديس ليشعر بهذه القوة كما لو كانت شيئاً محساً Sensible . وإذا كنا نتحدث عن القداسة المسيحية . فإنه يمكن أن تتجسم هذه القوة العقلية الفعلية فى الله[٣].

٢ — الشعور بوجود علاقة صداقة بين القديس وبين تلك القوة العليا . والشعور بأن أسمى رغباته هى الخضوع لسلطانها . ومن الطبيعى أن تنشأ فى

James : V.R.E. pp. 371-2. (١)
Ibid : p. 266. (٢)
Ibid : p. 266. (٣)

غمرة هذا الشعور قدرات مختلفة كالصبر والجلد والعزم للقضاء على انفعالات إنسانية كالمخاوف والاضطرابات وتحل محلها اتزان يضفى سعادة على صاحبه وواضح أنه من البديهى للقديس على هذا النحو أن يدرك إدراكاً فعلياً أنه ينبغى عليه أن يتخلص من رغبات الأنانية ومن شهواته الحسية وأن يتحول المركز الانفعالى عن إرضاء الذات إلى المشاركة فى هذا الوجود الواسع الفسيح (١).

وسنرى أن بقية خصائص القداسة عند چيمس ما هى إلا خطوات القديس يعانيها للتخلص من حياة حسية ، والدخول فى حياة روحية .

٣ ــ الحب الخالص لله :

إن الإنسان القديس يقع فى حب خالص لله إذا ما ضعفت قواه الذهنية أى توقفت القوى البرهانية الاستدلالية عن العمل لإدراكه أنها ليست وسيلة للوصول إلى الله وأقبل بغريزته على الله ؛ فإن ذلك الإقبال الغريزى سيطرد جميع العواطف الإنسانية الحسية والمنافع الدنيوية(٢). وينبه چيمس هنا إلى أن هذا الحب ــ إذا ما تطرف وبولغ فيه ــ يصبح التصعب . ولن يصبح الفرد فى هذه الحالة قديساً بل سينقلب ذا ميول عدوانية تجعل قداسته رذيلة لا فضيلة(٣).

٤ ــ الصفاء :

ينشأ الصفاء عند القديس نتيجة إحساسه بأنه متوجه بكل قدراته وملكاته وعواطفه نحو الله . ومن مظاهر الصفاء أن يعتقد القديس أن حبه للأب والابن والإخوة والأصدقاء مفسدة لحب لله ، وأن يعتقد أن واجبات العائلة وواجباته نحو المجتمع من معاملات ومجاملات ووسائل التسلية المختلفة كلها عوائق فى سبيل

---

(١) James : V.R.E. pp. 267-8.

(٢) Ibid : pp. 333-5.

(٣) يشير چيمس إلى مظهر من مظاهر القداسة الضالة تقديس بعض المسلمين لعلى بن أبى طالب ووصفه بالإمام المعصوم وأنه مستحق للعبادة من دون الله .

الصفاء . وينبغى أن يقضى عليها وأن ينقطع للخلوة ومعناها عند جيمس أن يقسم القديس يومه إلى ساعات منظمه للقيام بأعماله الدينية[١].

٥ ــ الإحسان :

ليست هذه الخاصة بيان علاقة بين القديس والله ، وإنما بيان علاقة بينه وبين الناس تنشأ نتيجة الخواص السابقة . يقول جيمس إن المحسن هو من جعل علاقته مع الآخرين قائمة على العطف والحنان وأن يزول التنافر والبغضاء بينه وبين الناس ، وأن يحب أعداءه ، وألا يقاوم الشر بمثله . ولهذا دلالة يذكرها جيمس فيما بعد عن قيمة الصوفية فى توجيه المجتمع .

٦ ــ الزهد :

ومعناه الاعتدال فى الطعام والشراب والبساطة فى الملبس والعفة عما فى أيدى الآخرين . وقد لا يكتفى الزاهد بهذا النوع من الحياة وإنما يتعداه إلى أخذ جسده بالشدة والعنف ، أى يعذبه بجوع ، أو حرمان ، وأداء طقوس مرهقة ، لاعتقاده أن ذلك موصل إلى الله .

نقد القداسة الخالصة Critique of Pure Saintliness

يعتذر جيمس لكنط فى اقتباسه هذا العنوان . وكان جيمس يريد به تحليل خصائص القداسة السابقة وعدم الاكتفاء بمجرد عرضها . ويتناول تحليل جيمس للقداسة من ناحيتين : قيمة القداسة وعيوبها .

يرى جيمس أن القديسين هم فاعلو الخير فى المجتمع بل وعاملون على زيادته بين أفراده باستمرار . وهم يصدرون فى سلوكهم بدافع التفاؤل وعدم

(١) James : V.R.E. pp. 341-2.

اليأس . قد ينخدع القديس في معاملاته مع الآخرين — إن وُجد مجال لها وقد لا ينتفع به غيره من الناس ، ولكن يجب أن نتأكد أن له وظيفته الأساسية فى نهضة المجتمع : إنها وظيفة حيوية وأساسية فى التطور الاجتماعى . لهم آثار فى تغذية الروح الاجتماعية ، ومهما ضعفت هذه الآثار فلها قيمتها على مر العصور . حقاً قد تدمر القوة الأعداء ؛ ولكن لا تنس أن مبدأ القديس « لا تقاوم أعداءك » سيجعل من الأعداء أصدقاء . وهو ما تفشل القوة دائماً فى الوصول إليه . ولذلك يعتقد چيمس — أن الأحلام السياسية التى يسعى إليها بعض المصلحين — ولو أنها قد لا تكون ملائمة للظروف الراهنة ، وقد يستحيل تطبيقها — إلا أنها عميقة الأثر فى تطور الجماعة ، وكأن المصلحين قديسون يرون إمكان المملكة الفاضلة[1] .

ومع ذلك فللقداسة عيوبها . قد تكون حياة القداسة هى الحياة الصحيحة لو أن كل الناس قديسون . ولكنهم نفر قليل ، وسلوكهم مخالف لسلوك الجماعة . وإذن فلا تكيف بينهم وبينها ، وعن هذا الطريق ينكر المجتمع التصوف لأن الإجماع ليس منعقداً عليه . ثم إن صفات القديس قد لا تلائم نوع الحياة التى نحياها فى عصورنا الحديثة : إن مبدأ القديس في معاملة الناس ليس بذى ثمرة : إن الشر لا يقاوم إلا بالشر والنار لا يخمدها إلا النار . ولن نؤدب اللصوص إلا بالسجن والجلد ولن نخلص المتشردين والغشاشين مما بهم من تشرد وغش عن طريق العطف عليهم واللين معهم[2] .

بل يتوسع چيمس ويعبر عن حكم الرأى العام فى العصور الحديثة عن أفكار الزهد والعبادة . يرى أن الزهد قائم على الاعتقاد بأن فى الإنسان عنصر الشر وأنه ينبغى التغلب عليه وذلك بإماتة الجسد وتعذيبه . ولقد أطاح شيوع التفاؤل وأثر العلوم على علو قيمة الإنسان وتقديره لنفسه — أطاح ذلك بأفكار الزهد والتقشف ويرى چيمس أن الإله الذى يستطيب تعذيب الناس فى خلوات

---

(١) James : V.R.E. p. 350.

(٢) Ibid : p. 348.

ويرضى عمن يرهق نفسه فى سلسلة عنيفة من العبادات إله ليس فيه منزع للخير(١) .

وسأعرض فى سياق البحث أن چيمس تناقض مع نفسه فى فكرتين : العنصر الشرير فى الإنسان والقيام بالصلوات . أنكرهما فى معرض نقد القداسة الخالصة لكنه سيرى أنها لازمان ضروريان حين يريد إقامة « علم الأديان » ترى هل نسى هناك أنه أنكرهما هنا ؟ ! .

المناطق البعيدة فى الشعور :

حديثى فى خصائص الحالات الصوفية للشعور ، وخصائص حياة القداسة حديث عرضى استلزمه سياق البحث . ما أريد أنا أن أبحث عنه هو الوصول إلى أن الشعور المألوف اليقظ فى حياة الفرد اليومية ليس كل شىء فى حياته الشعورية ؛ وإنما توجد مجالات خفية للشعور الإنسانى . نعثر على هذه المجالات حين ندرس حالات الصوفية فإن دراسة هذه الحالات تظهرنا على مجالات خفية من الشعور . لهذه المجالات الخفية هدف عند جيمس هو أنها حلقة الاتصال بين الإنسان والعالم غير المنظور : يعتقد المتدين بعالم غير منظور ، وسبب اعتقاده به هو إدراكه له عن طريق شعوره الخفى . وهذا ما كان يعنيه چيمس حين قال إن الوجدان لا الذهن هو الذى يثبت الاعتقاد الدينى أى أن فى طبيعة الإنسان مجالات غير ذهنية لتصل إلى العالم الخفى .

لقد وصل جيمس من خلال دراساته للتنويم المغنطيسى وأبحاثه فى العلاج الروحانى ودراسته سيراً كتبها أدباء مشهورون لهم نزعات صوفية — وصل من ذلك إلى حقيقة هامة هى أن شعورنا اليقظ الراهن ليس إلا نمطاً واحداً من أنماط الشعور الإنسانى . ويجب ألا نغفل أن وراء هذا الشعور اليقظ شعورا خفياً آخر لعله أكثر عمقاً وسعة وتأثيراً فى حياتنا الشاعراً . يقول چيمس ؛ « .. إن شعورنا اليقظ السليم أو ما نسيمه الشعور العقلى Rational Consciousness

(١) Ibid : p. 322-24.

نمط واحد من أنماط الشعور . وأنه توجد هناك صور أخرى للشعور (بالقوة) تختلف عن هذا النمط تمام الاختلاف ونحن نحيا حياتنا بلا شك فى ظل تلك الأنماط . . ولا يمكن أن نكوّن فكرة كاملة عن الكون — فى عمومه — إن أهملت تلك الأنماط من الشعور[١] .

ويروى چيمس بنفسه أن هذه الحقيقة نتيجة وصل إليها بعد قيامه بملاحظات وتجارب كثيرة واقتنع بصدقها ولم يزعزع اعتقاده بها شىء .

ولقد تأكد چيمس من خلال دراساته الصوفية ودراسته للقداسة وخصائصها أن القديس فى حالات غيبوبته — مما له أثره الثابت فى حياته اليقظة المألوفة — يشعر بوجود كون فسيح أكثر سعة من العالم الأرضى ويشعر أن بينه وبينه علاقة انجذاب وتعاطف وصداقة بل يشعر أنه خاضع له أو ينبغى أن يكون خاضعاً له . ومن المحال أن يكون (الشعور العقلى) مصدر الوعى بهذا الكون إذن فمن الملائم أن نفترض وجود مناطق خفية بالقوة من الشعور يمكنها الاتصال بهذا الكون العظيم .

ومن الطريف فى بحث چيمس فى الشعور الإنسانى قوله إنه وصل من تجارب كثيرة إلى أن للأثير وللكحول وأوكسيد النتروس أثره على الإنسان إذ ينبه ملكات صوفية للطبيعة البشرية : ذلك لأنها تخدر الإنسان ، وتبعده عن الإحساس بالعالم الراهن ، وتوجده فى مجال غريب يحس بأشياء وموجودات وحقائق مباينة لهذا العالم المحسوس .

« . . . أنا أعرف أكثر من فرد مقتنع بأن الغيبوبة الناتجة عن أكسيد النتروس أدت إلى إلهام ميتافيزيقى هام . . وعمق الحقيقة ينكشف له حين يزداد فعل المخدر وتختفى الحقيقة بذهاب المنبه[٢] وتيقظ المناطق البعيدة من الشعور باستخدام هذه المنبهات .

---

(١) James : V.R.E. pp. 378-9.

(٢) James : V.R.E. pp. 378-9.

النفس الكامنة السامية « المستورة Subliminal Self

وقد يبدو غريباً من چيمس أن يتحدث فى (شعور خفى) وراء الشعور المألوف ذلك لأنه يعتقد أن علم النفس الصحيح ما قام على أساس فسيولوچى تجريبى بل إنك لتجد أول صفحة من صفحات كتابه الشهير (مبادئ علم النفس) تحدثنا عن العلاقة بين الجسم والعقل قائلة إنه « لا يمكن دراسة الوقائع العقلية دراسة صحيحة مستقلة عن البيئة الفيزيائية . . . والغلطه الكبرى لعلم النفس العقلى القديم كانت اعتبار الروح وجوداً روحياً مطلقاً وأن لها ملكات خاصة بها ، يفسر بواسطتها التذكر والتخيل والتفكير والإرادة وغيرها . ولكن علم النفس الحديث يدرك أن ملكاتنا الداخلية تتكيف بتعلقها بمظاهر العالم الذى نعيش فيه »(١) .

ولكن الغرابة قد تزول إذا أحطنا بثلاثة نواح فى فلسفة چيمس : أعنى حديثه عن النفس . وأبحاثه فى (البحث النفسانى) ومعرفته (للشعور الكونى) .

لقد عقد چيمس فصلا بأكمله فى كتابه « علم النفس » عن النفس رغم أن المنهج الفسيولوچى التجريبى يلاحق كل صفحة من صفحات الكتاب .

وما يعنينى فى فصل (النفس) هنا هو تقسيم چيمس لها : يذكر تقسيمه بنظرية أفلاطون أو أرسطو فى النفس أو نظرية كنط فى الأنا الترنسندنتالية . وبعد أن يذكر تقسيماته للنفس وتحليلاته وبعد أن يرهق نفسه والقارئ فى تلك التحليلات يعترف أنه بذلك قد خرج من نطاق علم النفس فيقول : « يبدو أن النتيجة المنطقية هى أن حالات الشعور هى كل ما يحتاج إليه علم النفس.لكى يعكف عليه . قد تثبت الميتافيزيقا أو اللاهوت وجود الروح ولكن افتراض وجود الروح — فى علم النفس — كمبدأ جوهرى موحد فرض زائف »(٢) .

أما ملخص تقسيم چيمس للنفس الإنسانية فهو قوله يمكن اعتبار النفس موضوعاً المعرفة ، ويمكن اعتبارها ذاتاً عارفة . ويسمى النفس كموضوع

(١) James : Principles of Psychology. pp. 1-2.

(٢) James : Pscyology. A Briefer Course. Macmillan. London 1892. p. 203.

للمعرفة النفس التجريبية . ونسمى النفس كذات عارفة النفس الخالصة وحين نتحدث عن النفس التجريبية ونريد أن نحلل عناصرها نجد أنها ثلاثة عناصر : النفس المادية ، والنفس الاجتماعية والنفس الروحية — وحديثه عن كل عنصر حديث مستفيض قد لا يعنى البحث فى الدين فيما عدا فكرة يقولها حين يعرض رأيه فى النفس الاجتماعية .

يعرّف چيمس النفس الاجتماعية بأنها ذلك الإدراك الذى يحصل للإنسان عن نفسه من رفاقه . ويرى أن للإنسان نفوساً اجتماعية كثيرة وكأن كلا منها ذات فردية مستقلة . ويبرر چيمس تعدد النفوس الاجتماعية فى الفرد الواحد بأننا نبدو لأصدقائنا وعمالنا ورؤسائنا ومستخدمينا وأولادنا بصور مختلفة : كل منها يعبر عن ناحية معينة مخالفة للأخرى. ويرى أن كل نفس من النفوس الثلاثة — المادية والإجتماعية والروحية — قد تكون بالفعل وقد تكون بالقوه . وأن « النفس الاجتماعية بالقوة هى أوسع النفوس بل تستحوذ على اهتمامنا وذلك لأثرها على سلوكنا وصلتها بحياتنا الدينة والخلقية[1] .

ويبحث چيمس عن نفس يسميها النفس الاجتماعية المثالية Ideal Social Self ويقول إن الإنسان يلجأ إليها . وقد لا تكون قريبة منه وإنما بعيدة عنه . ولكن بعد الإنسان عنها لم يمنع من شعوره بانفعال فيه يحثه على اقتفاء أثرها والوصول إليها . وقد لا يتحقق هذا الوصول فى حياة الفرد بل قد يموت دون أن يصل إليها ، وفى ذلك مجال نتوقع فيه للأجيال القادمة أن تصل إلى هذه النفس المثالية . هل يريد چيمس بها المطلق أو الله ؟ لا . إنه يقصد بها وصول الإنسان إلى كماله — ككائن اجتماعى — وفى ذلك نلمح أثر أخلاق جرين أو رويس . ويقول إن الذى يساعد الإنسان على تحقيق هذا الكمال أو الوصول إلى هذه النفس الاجتماعى فى مستقبل قريب أو بعيد (هو أعلى قاض ممكن) ويعتقد چيمس فى هذا القاضى أنه رفيق الإنسان . هو الله ، والعقل والمطلق والرفيق الأكبر — أنه يعيننا على تحقيق كمالنا الإنسانى .

(١) James : Psychology : Briefer Course. pp. 105-6.

وبختم چيمس قوله بأن معظم الناس يحملون في قلوبهم صلة بهذا القاضي .
« إن عالماً بلا ملجأ داخلى مثل هذا إنما هو الهاوية الرهيبة » .

البحث الروحانى :

أتم چيمس كتبه فى علم النفس : الكبير والمختصر فيما بين سنة ١٨٩٠ و ١٨٩٢ . ولكن للبحث فى الروح بقية . فلقد صدر كتابه عن (إرادة الاعتقاد فى سنة ١٨٩٧ وكان الفصل العاشر والأخير متضمناً مشاركته فى جمعية الأبحاث النفسانية Society of Psychical Research وذكر فى هذا الفصل خلاصة ما رأى من نتائج لهذه الجمعية .

قال هناك إن هذه الجمعية نشأت فى إنجلترا فى عام ١٨٨٢ وكان أبرز مؤسسيها هو سد چويك Sidguick [1] وأصبح لها فرع فى أمريكا فيما بعد . ولم يظهر هذا الفرع تقدماً محسوساً إلا بعد أن استدعى هدجسون Hodgson[2] إلى أمريكا .

وكانت أهم أغراض الجمعية : القيام بتجارب علمية على التنويم المغنطيسى والوسطاء Mediums ومن لهم القدرة على رؤية الأشياء غير المنظورة Clairvoyants وغرضها الثانى هو جمع شواهد تتعلق بظهور العفاريت والمنازل . المأهولة بالجن وظواهر شبيهة بذلك . وأهم الموضوعات التى شغلت نشاط الجمعية هى تجاوب الأرواح Telepathy ، والوساطة ، والنظرة البلورية Crystal Vision .

---

(١) سدجويك (١٨٣٨ — ١٩٠٠) آخر المدافعين الإنجليز عن مذهب النفعية فى الأخلاق. وأحد مؤسسى جمعية البحوث النفسانية . وكتب كتباً عن منهج علم الاقتصاد وميدانه ، وعن فلسفة كنط .

(٢) Hodgson (١٨٥٢ — ١٩١٣) فيلسوف إنجليزى وأحد مؤسسى Aristotelian Society وخدم فيه أربعع عشرة سنة . كتب كتاباً فى أربعة مجلدات عن The Metaphysic of Experience واعتقد فى نفسه أنه أصلح موقف كنط ، وأكمله باتجاه الفرد نحو العالم المادى حين أضاف عالماً غير منظور نضطر إليه اضطراراً عملياً وخلقياً ليس مدعماً بالتأملات العقلية .

أما عن تجاوب الأرواح فيرى چيمس أن الخيالات المعتمدة عليها حقائق موضوعية ، مع أنها ليست حقائق مادية . وأما الوساطة فمعناها إمكان تأثر عقل شخص ما تأثراً مباشراً بعقل شخص آخر يقوم بالتجربة عليه . وأوصلت تجارب الوساطة أعضاء الجمعية إلى نتائج يقول چيمس عنها إنها حقائق ولا يمكن أن تكون آتية من قبل الحواس أثناء اليقظة . وأما عن النظرة البلورية فيقصدون بها أن بعض الأشخاص الذى يركزون بصرهم على البلور يشعرون بشىء من الذهول ويرون بعض الرؤى .

وكان من أكبر العاملين فى هذه الجمعية ميرز Meyrs الذى كتب مقالات عديدة . فيما سماه النفس الكامنة السامية (المستورة) يقول ميرز : « كل واحد منا فى الحقيقة وحدة نفسية أكثر انبساطاً مما يعرف فهو شخصية لا يمكن أن تعبر عن نفسها تعبيراً كاملا فى أى ثوب مادى ولكن هناك شيئاً منها لا يعبر عنه الحس أبدا . . . إن الأجزاء الخفية فى عقولنا قادرة — تحت ظروف خاصة — أن تؤثر وأن تتأثر بالأجزاء الظاهرة من عقولنا »(١).

من مشاركة چيمس فى هذه الأبحاث وصل إلى نتيجة هى « أنى أدركت أن لنا جميعاً نفوساً كامنة سامية يمكن أن تغير من حياتنا العادية فى أى وقت وهذه النفس — فى أدنى مراتبها — عبارة عن مخزن لذكرياتنا المسينة . أما فى أعلى مراتبها فلا نعرف عنها شيئاً(٢). ويستخدم چيمس هذه النتيجة فى دراساته الدينية فيقول إن المتدين يجد نفسه مرتبطة بالجزء القائم فيما وراء الشعور من وجودنا . وأنه توجد منطقة فى الطبيعة الإنسانية لها صلة وثيقة بالمنطقة الإلهية أى بالعالم غير المنظور . هذه المنطقة هى الشعور الخفى أو ما وراء الشعور المألوف ، أو بروز النفس الاجتماعية بروزاً أوضح من النفس المادية . ويقول إن فى النفس الكامنة السامية كل ذكرياتنا الكامنة وكل الرغبات

(١) James : Will to Believe. p. 315.

(٢) Ibid P 321.

الغامضة ودوافع الحب والكراهية بل ويصدر عنها كل حدوسنا وفروضنا وخيالاتنا وخرافاتنا وعقائدنا وآرائنا وبوجه عام كل العمليات التى لا يؤمن بها العقل. أنها مصدر أحلامنا وعنها تصدر التجارب الصوفية التى نعانيها بل هى التى تتصل بالمركز الأساسى الذى يغذى ديننا(١).

الشعور الكونى :

بينت قدر الإمكان مؤثرات چيمس السيكولوجية والروحانية للاعتقاد بوجود مناطق خفية من الشعور ، أو قوى خفية من النفس عن طريقها يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة عالم غير منظور وهو جوهر الدين عنده .

وأرى أن مؤثراً آخر كان له قيمته فى اطمئنان چيمس إلى نتائجه أعنى ظهور نظرية الشعور الكونى Cosmic Consciousness . ويذكر چيمس أنه قرأ كتاباً لطبيب عقلى من كندا(٢) ذكر فيه أن للإنسان شعوراً غير الشعور اليقظ المألوف أطلق عليه الشعور الكونى . ويصفه صاحبه بأن الإنسان تلمع فى ذهنه ومضات — فى حالات خاصة — لا يستطيع وصفها ، ومع ذلك لها أثر عليه ؛ إذ يعتقد بصحتها بل يعتبرها الحقيقة الكبرى . من هذه الحقائق التى يذكرها الطبيب الكندى ويعزوها إلى الشعور الكونى إدراك الإنسان أنه كائن خالد . ويشرح ذلك بقوله إن الإنسان فى أمثال هذه الحالات الصوفية لا يعتقد بأن له حياة خالدة فى المستقبل وإنما يعتقد أنه يتصف بصفة الخلود فعلا . والناس كلهم خالدون .

ويذكر المؤلف خواص لذلك الشعور فيقول إن الخاصة الأولى للشعور الكونى هى شعور الإنسان بالكون أى شعوره بالحياة والنظام فى الكون ويفسر ذلك بأن الإنسان يدرك فى لحظات ومضاته وإلهاماته أن كل الأشياء تعمم معاً

---

(١) J mes : V.R.E. P 473.

(٢) M Bucke : Cosmic Consciousness : study in the evolution of the 1901.

لغاية واحدة هى خير كل منها . وأن المبدأ الأساسى لذلك العالم الأرضى بل لكل العوالم الموجودة هو ما نسميه الحب . وأن سعادة كل منا وسعادة الجميع شيء محقق مؤكد .

والخاصة الثانية للشعور الكونى هى أن يشعر الإنسان — وهو فى غمرة الحالة الصوفية — أنه أصبح عضوا فى نوع جديد أبرز صفاته الخلود وشعور بالحياة الأبدية . ولذلك دلالة عظمى — يقصد الدلالة الخلقية ومعناها وجدان بالسمو والزهو والفرح .

قيمة التصوف :

وليم چيمس محب للحقيقة مخلص لها . إن أساس نتائجه التى وصل إليها — أقصد وجود العالم غير المنظور ووجود النفس الكامنة — أساس صوفى . فلو انهار هذا الأساس لانهارت تبعاً لذلك النتائج القائمة عليه . وبالرغم من ذلك فإن چيمس لم يتردد فى بيان عيوب التصوف كمنهج ونتائج . وسيتبين أن التصوف — فى نظر چيمس — ليس وسيلة كاملة لإقرار العقائد الدينية . أبان عيوبه وقصوره . بل سينكر چيمس التصوف وسيقيم شيئاً آخر يكون أساساً للعقيدة الدينية — أقصد « علم الدين » يستمد له أصوله من روح التصوف مهملا كل ما فى التصوف بعد ذلك من خصائص ومميزات وخياة . مما سأفصل فيه بعد حين .

فيتساءل چيمس : هل للتصوف قيمة ؟ ويجيب : نعم . للتصوف قيمة عند الصوفيه أنفسهم دون غيرهم من الناس . بل للتصوف عند الصوفية قيمة عملية وأخرى نظرية . وتنحصر القيمة العملية فى أن الصوفى يشعر بالسعادة والأمان ، وهما آتيان من صلته بالكون الفسيح الفائق على الطبيعة[1] . أما كيف تتحقق هذه الصلة بين النفس الكامنة فى الإنسان وبين هذا الكون الفائق فإنها تتحقق بالصلاة وسأتحدث عنها فى فقرة مقبلة . والقيمة العملية

---

(١) James : V.R.E. p. 419.

الأخرى للتصوف أن للصوفية وظيفتهم فى تربية الجماعة مما عرضتُ له من قبل .
أما القيمة النظرية للتصوف عند الصوفى فهى قيمة پستمولوچية : إنه يلم بحقائق لا يتسنى لغيره الإلمام بها . يكتسب الصوفى حقائق متصلة بهذا العالم مثل معرفة أمور المستقبل ، وفهم سريع دقيق للنصوص الدينية ، ولكن هذه الحقائق بسيطة إذا قيست بحقائق أخرى ميتافيزيقية يصل إليها الصوفى بطريق الإلهام . ويستشهد چيمس ببعض ما يورده الصوفية عن أنفسهم ليشير إلى مقصده من الحقائق الميتافيزيقية . يروى چيمس عن سنت أجناتيوس أنه قال :

إن ساعة من ساعات التأمل علمتنى حقائق عن أشياء إلهية أكثر مما تعلمت من كل الآباء . . . إذ رأيت ذات يوم فى حالة تأمل وأنا أهبط سُلم كنيسة الدومنكان فكرة الحكمة المقدسة فى خلق العالم . ولقد افتتنت روحى فى تأمل آخر بالله ودفعنى هذا إلى تأمل السر العميق للثالوث المقدس[1] .

وتقول سانت تريزا : « مُنحتُ أن أدرك فى لحظة واحدة كيف ترى كل الأشياء فى الله . لم أدركها فى صورتها الحقيقية ومع ذلك فالصورة البصرية التى رأيتها عليها كانت فى غاية الوضوح[2] . وتقول فى نص آخر : إننى رأيت وفهمت حكمة العذراء ومكانها فى السماء[3] .

ويتساءل چيمس بعد ذلك هل يعتقد الصوفى أن هذه حقائق ؟ نعم . بل لهذه المعارف سلطة الإلزام عند من يعانون الحالات الصوفية . قد لا يصدق الناس المتصوف فى أقواله وقد يرمونه فى السجن أو فى مستشفى الأمراض العقلية لكنهم لا يستطيعون أن يحولوه عن أفكاره . ولا يقيم الصوفى اعتباراً للمذهب العقلى وحججه بل قد يسخر منه . حقاً ما وصل إليه من معارف بعيد عن متناول الشعور المألوف لكنها تنطوى على إحساسات عضوية يوقن الصوفى بوجودها لأنه اكتسبها بإدراك مباشر لا يقل يقينه به عن يقيننا فى إدراكنا الحسى[4] .

---

(١) Ibid : p. 401.

(٢ ، ٣) Ibid : p. 402.

(٤) James : V.R.E. p. 415.

هل للتصوف قيمة عند غير الصوفية ؟ يجيب چيمس بالنفى . إن الذى لم يعان التجربة الصوفية لا يعتقد بحقائق صوفية . وما يعتقد به الصوفية مؤكداً لا يمكن أن يلزمونا به . كل ما يمكن قوله لنا إن ما سموه حقائق نسميها نحن (فروضاً) . وإذا اعتقدنا بفروضهم فلن يكون ذلك لأسباب منطقية واقتناع عقلى وإنما على أساس عاطفى فقط .

ويزيدنا چيمس تحليلا فيقول إن الفروض الصوفية كان يمكن أن تنال إجماعاً منا أو شبه إجماع لو أن الصوفية أنفسهم أجمعوا على اتفاق فيما بينهم فى فروضهم . لكنهم مختلفون فيم يصلون إليه من حقائق : يرى بعضهم أن الحقيقة الكبرى هى وحدة الوجود ويراها البعض الآخر فى الواحدية ويراها فريق ثالث فى الثنائية(١).

علم الدين Science of Religion

رأينا مع وليم چيمس أن الأديان السماوية لم تعد موضع ثقة المستنيرين فى عصرنا الحديث ، لأنها تضمنت ثنائية متطرفة بين الله والعباد ، وأن عبور الهوة بينهما غير مستساغ وأن أداء طقوس مفروضة شرط أساسي للصلة بين الله والفرد والإسراف فى العبادة محبوب عند الله .

ورأينا معه أيضاً أن الفلسفة اللاهوتية منها والترنسندنتالية لم تعد أساساً يدعم الإيمان بالله ذلك لأن الإيمان ليس من شأن الذهن وإنما من شأن الغريزة والإرادة فحسب .

ورأينا معه أخيراً أن التصوف ليس الأساس الموضوعى ليجبر الناس على الاعتقاد بحقائقه ؛ ثم إن الحياة الصوفية قد لا تلائم الحياة الاجتماعية المتطورة فى كثير من صورها .

وصل چيمس من ذلك إلى أن أياً من هذه النظم لم يدعم الدين ولم يوجه الإنسان نحو حياة دينية صحيحة . فرأى من واجبه أن يضع بضعة (فروض) يضمنها

(١) Ibid : p. 416.

أسساً وقواعد لديانة موضوعية . «ما دامت قد قلت فروضاً فمعناه أنى لا أطمح فى أن تكون حججى ملزمة ضرورية ، وإنما سأقدم شيئاً يمكن أن يتناسب مع الوقائع بطريقة لا يجد المنطق العلمى مجال اعتراض علينا[1] .

والحق أن چيمس لم يكن يعرض علمه الجديد عرضاً دقيقاً ينتقل من مقدمة إلى نتيجة ، وتتسلسل القضايا وتترتب ترتيباً منطقياً . لا . وإنما ذكره فى أجزاء مختلفة من كتابه الأساسى فى الدين « صنوف التجربة الدينية » ، كلمة هنا وكلمات هناك .

ويمكننى حصر هذا العلم فى العناصر الآتية : مقدمات العلم ، أسسه ، الله ، الصلاة .

مقدمات علم الدين : يضع چيمس مقدمتين :

(ا) الرغبة فى إثبات الأفكار العامة المشتركة فى كل الأديان بلا استثناء واستبعاد الأفكار الموجودة فى دين والساقطة فى دين آخر حتى لا نتهم بالتناقض[2] والتقليل من محتوى علم الدين وجعل عناصره أقل عدد ممكن لكى نخلصها من التطرفات الفردية[3] . ونتيجة ذلك أننا نستبعد ما فى الأديان من أساطير وخرافات وعقائد متحجرة جامدة dagmas[4] .

(ب) اتباع منهج استقرائى بحت أى جعل التجارب الدينية المباشرة والوقائع الصوفية مادة بحثنا ، واستخلاص نتائج منها ، ونعممها ، ونستخرج ما بينها من خصائص عامة[5] .

أساسان لعلم الدين : (ا) أساس وجدانى (ب) أساس ذهنى .

(ا) الأساس الواجدانى : نادى وليم چيمس — كعالم سيكولوچى — أن

---

(١) James : V.R.E. p. 501.

(٢) Ibid : p. 42, 505.

(٣) Ibid : p. 494.

(٤) Ibid : p. 424.

(٥) نفس الكتاب والصحيفة .

إحدى وسيلتين تحدد سلوك الفرد : إما فكر أو وجدان . قد يدفع الفكر إلى السلوك تارة وقد يدفع الوجدان إليه تارة أخرى . ويوجه چيمس انتباهه إلى بعض المذاهب الدينية فيرى أن المذهب الرواقى والديانتين البوذية والمسيحية تتميز جميعاً بأثر الوجدان كموجه للسلوك الدينى . ويخلص من هذه الملاحظة إلى أن تاريخ الأديان يدلنا على أثر الوجدان لا الفكر فى تدعيم العقائد . ويعتقد الاعتقاد الجازم الذى لا يشك فيه أن النظريات التى تنشأ لتدعيم الدين سواء كانت فى صورة كتب مقدسة أو فى صورة فلسفات برهانية ما هى إلا أشياء ثانوية فى تدعيم الدين : إنها تكمل العقائد التى هى فى أساسها قائمة فى النفس أو تصلح بعض ما فيها[1] . ويقصد چيمس بالوجدان أن الإنسان يجد من طبيعته البشرية دافعاً إلى الاعتقاد بالدين. مقصد چيمس من الطبيعة البشرية هنا هو اعتقاده بوجود مجالات خفية من شعورنا متصلة ومرتبطة بعالم غير منظور. إن چيمس قصد دلالة أخرى للوجدان — كأساس فى إقرار العقيدة — هى أن أثر الاعتقاد بالدين هو حصول صاحبه على السعادة والتفاؤل والأمل فى حياته الراهنة . يشعر الإنسان بحاجته الملحة للدين لأنه ينتج هذه الآثار التى يراها چيمس لازمة لتعينه على حياته الأرضية وقد نتجت هذه النتائج من وراء الاعتقاد بعالم منظور كله خير وسعة .

لا يهم چيمس أن هذا الأساس للدين أساس يدعمه العقل أو لا يدعمه ؛ ولكنه يريد عالماً يتحقق فيه التفاؤل والأمل وتزداد خبرات الشخص فيه . وجد چيمس هذا العالم حين نعتقد بالدين. ولقد قلتُ إن ما يقوله چيمس يرويه على سبيل الفرض. ذلك لأنه يعلن أن الإيمان بالدين شىء ذاتى قد ينفع وقد لا ينفع : اعتقد على مسئوليتك الخاصة فإن وجدت نتائجه ملائمة لحياة خلقية ناجحة كان الدين حقيقة صحيحة . وإن كان العكس فاتركه .

ويستعير چيمس قضية من الدكتور لوبا حين يقول : « الله غير معروف وغير مفهوم ولكنه مستخدم (فى حياتنا) . إننا نستخدمه أحياناً كواهب الطعام

(١) James : V.R.E. : p. 494.

لنا ، ونستخدمه أحياناً كسند لنا فى الأخلاق ، أو كصديق ، أو موضوع للحب . فإذا برهن الدين على أنه نافع لنا فإن الشعور الدينى لن يسأل عن شيء بعد ذلك : هل هو موجود حقًّا ؟ وكيف يوجد؟ وما هو ؟ هذه أسئلة لا جدوى فيها لا نطلب الله وإنما نطلب الحياة. والحياة الواسعة المثمرة المرضية»[١] .

(ب) الأساس الذهنى :

يرى چيمس أن للذهن وظيفته الثانية بعد الوجدان — فى ترتيب العقائد وتنظيمها . وإذا كان لعلم الدين أساس ذهنى فإنه ذلك الذى يجعله علماً موضوعيًّا إلى حد كبير .

يتساءل چيمس : «هل يوجد شيء عام مشترك فى الدين تؤيده شهادة إجماعية ؟ ويجيب : نعم .. . يوجد شيئان مشتركان فى كل الأديان على اختلافها هما :

قلق واضطراب ، والتخلص منه . والقلق إحساس بأن فى طبيعتنا شيئاً خاطئاً . والتخلص منه إحساس بأننا قد ننقذ أنفسنا من هذه الخطيئة بإيجاد رباط قوى مع قوى علياً»[٢].

وأريد أن أفصل هذه الفكرة عند چيمس لأن لها خطورتها أقصد أن چيمس لم يتردد فى الهجوم على الأديان السماوية لإعلانها أن الخطيئة والشر عنصر أساسى فى الإنسان وأن الإنسان ينبغى أن يكفر عنها بكثرة العمل ليتطهر منها — وفى هذا نزعة تشاؤم حاول چيمس أن يستبدل بها النظرة التفاؤلية .

اعتقد چيمس — حسب هذا النص — أن بالإنسان عنصرين : عنصر خاطئ وعنصر طيب . إن الإنسان يعانى خطأ فى نفسه ويحاول أن يتغلب عليه . وإذا حاولت أن أسأل چيمس عن دلالة هذا الخطأ هل هو خطيئة آدم بجين

---

(١) Leuba : Contents of Religious Consciousness, in the Monist p. 536, July 1901.

(٢) James : V.R.E. : p. 498.

عصى ربه وخرج من الجنة أم هو الشعور بالإثم الذى توارثناه عن الآباء والأجداد. فإننى لا أجد بياناً عند چيمس .

يظهر أن چيمس أخذ الفكرة عن الأستاذ لوبا Leuba الذى رد المظهر الإلهى للحياة الدينية إلى المظهر الخلقى لهذه الحياة . إن لوبا يعرف الحياة الدينية بأنها إحساس بالنقص الخلقى مصحوباً بالحنين واللهفة إلى سلام الوحدة . ويشير الدين دائماً إلى رغبات انفعالية نابعة من الإحساس بالإثم وضرورة التخلص منها[١].

ولقد تأثر چيمس فى رأيه فى طبيعة الإنسان بمفكر آخر اعتقد أن فى عقل المتدين شيئين :

(ا) شعوره بالنقص والخطأ والإثم، وشغفه بالهروب منه .

(ب) مثل أعلى يود الوصول إليه . والشعور بالإثم جزء واضح من شعورنا أكثر من تخيل المثل الذى قد نهدف إليه[٢].

هذان مصدران تأثر بهما چيمس فى رأيه فى الأساس الذهنى للدين . رأى أن يضيف إليهما جديداً . ماذا قال ؟ قال چيمس إن الدين كائن فى مكافحة الإنسان لعنصر الشر الذى فيه . ولن يتم ذلك إلا باستغلال العنصر الطيب الذى فيه وأداء هذا العنصر وظيفته . ووظيفة هذا العنصر الطيب هى اتصاله بعالم آخر (هو العالم غير المنظور) .

ولا بد أن يستند هذا العنصر الطيب إلى أغوار عميقة فى الطبيعة البشرية ذاتها . أقصد أن چيمس ربط هذا العنصر فى الإنسان بما وراء النفس الشاعرة Subconscious أو النفس الكامنة السامية Subliminal.

---

(١) Leuba : Studies in the Psychology of Religion, 1896. p. 309.
ومأخوذ من كتاب أنحاء التجربة ص ١٩٧ .

(٢) ومأخوذ من كتاب چيمس السابق : Strarbuck : Psychology of Religion.
ص ٢٠٥ .

الله فى تصور چيمس :

إن النفس الكامنة والعنصر الطيب فى الإنسان متصلان بعالم غير منظور يستمدان منه العون ويتأثران به . هذا العالم غير المنظور الذى أتحدث عنه من أول هذا الباب يمكن أن يكون هو الله فى تصوير چيمس . دلت التجارب الدينية چيمس على أن النفس الكامنة متحدة ومتصلة بعالم خفى كبير . « هيا نقترح أن هذا الشيء الآخر (يقصد العالم الخفى) الذى نشعر بأننا مرتبطون به فى التجربة الدينية هو الاستمرار اللاشعورى لحياتنا الشعورية . وحين نبدأ من هذه الفكرة نكون مخلصين للعلم الأمر الذى لم يتيسر للأديان[1] .

لعل چيمس يقصد بهذا النص أن الأديان فرضت الله قوة خارجة على الإنسان ولا صلة بينه وبين الإنسان حتى استحال وجود صلة معقولة بينهما . وجاء هو ليفرض أن القدرات العليا العقلية الكامنة هى التى تحس بوحدة مع قوة خارجة علينا . وهو إحساس حقيقى لا ظاهرى . ويقول : « سم هذا العالم (الكبير الخفى) المجال الصوفى أو المجال الخارق للطبيعة Supernatural . وليس هو بالمجال المثالى الخالص إذ له آثار علينا فى العالم . حين نتصل به يتم فى نفوسنا المحدودة عمل معين . وينبغى أن يكون العالم الذى ينتج آثاراً فى عالم آخر عالماً موجوداً بذاته[2] ثم يقول :

«.. إن الله نداؤنا الطبيعى .... وسأسمى ذلك الجزء السامى من الكون الله[3] .

ماذا يعرف چيمس عن الله ؟

رأينا أن چيمس نبذ البرهنة العقلية على وجود الله أو صفاته فى معرض الحديث عن نقده للفلسفة اللاهوتية أو الترنسندنتالية حيث أن لا قيمة لها ولا أثر لها على سلوك الإنسان . لم يتحدث چيمس فى صلة الله بالعالم أعنى هل هو قديم

---

(١) James : V.R.E. : p. 502.

(٢) Ibid. : p. 506.

(٣) Ibid. : p. 507.

أو حادث. يكتفى بأن يقول إنه الخالق دون أن يحلل صفة الخلق . ولم يتحدث فى حساب أو عقاب فى الآخرة وإنما يكتفى بأن يقول « يوجد إحساس بأننا ناجون بالرغم من كل مظاهر جهنم . وجود الله ضمان النظام السامى الذى يحافظ عليه محافظة دائمة مستمرة . قد يحترق هذا العالم أو يتجمد يوما ما – كما يقول العلم – ولكن إذا كان هذا جزءاً من نظامه فالمؤكد أن المثل العليا تتحقق فى كل مكان . ولذلك فإن وجود الله يقتضى أن الفاجعة Tragedy مؤقتة وجزئية وأن الانحلال ليس النهاية المطلقة »[1].

ولقد ذكر چيمس بعض صفات لله رأى أن يضيفها إلى علم الدين . الله شخصية ذهنية Personalite mentale[1] دفعه إلى هذه الصفة رغبته فى القضاء على الثنائية المتطرفة فى الأديان السماوية بين الله والناس. ترى الثنائية أن الإنسان من طبيعة مخالفة تمام المخالفة لطبيعة الله، وأن طبيعة الله مجهولة بل لا يصح التحدث فيها، وكل ما ينبغى عمله أن نتلقى الأوامر والنواهى من الله ، ونطيعها دون مناقشة أوشك فى صحتها . وقد يكون بعض هذه الأوامر منطوياً على تعذيب للناس ومع ذلك فالله يطلبها – أقول دفع چيمس إلى وصف الله بالشخصية أنه اعتقد أن الله والإنسان من طبيعة واحدة، وأن الاختلاف فى الدرجة فحسب . فى الإنسان جزء خاطئ ناقص وجزء سام أما الله فهو السمو كله . والجزء السامى الإنسانى مرتبط بالوجود السامى الإلهى . إن الله أعلى مراتب السمو . وعلى الإنسان لا أن يصعد إلى الله أو يتقرب منه كما يرى التصوف بل إن عليه أن يحقق كماله الإنسانى بمعونة الله أى أن يتغلب الجزء الطيب فى الإنسان بحيث يزول أثر النقص فيه .

وفكرة الشخصية عند چيمس مأخوذة عن جون ستوارت مل فإنه يصف الله بهذه الصفة . ولا يقتصر چيمس على ذلك بل يأخذ من مل ما تنطوى عليه الشخصية فى جانب الله .

---

(١) Jean Wahl.: Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amerique. Alcan, Paris. 1920. p. 157.

إن الله محدود وليس العليم بكل شيء وهو الخاضع للزمن .

إن الله محدود فى علمه أى أن ذواتاً شاعرة تعرف وقائع لا يعلمها هو ؛ والذات الإلهية قد تجهل أشياء تعرفها ذوات إنسانية[١]. لم قال چيمس ذلك ؟

قال ذلك بدافع التعددية أو التجريبية الأصيلة . إن أبرز عناصر هذا التعدد هو الإمكان . أى أن العالم لم يتم تكوينه من الأزل ولكنه يتم باستمرار على أيدى الناس . فقد تتم أشياء فى العالم على أيدى الناس لا يعلمها الله . الواقع أن جيمس لم يكن مخلصاً لفكرة ملء بالمحدودية فى الله كل الأخلاص . يقول : « .. خطة الخالق فى الكون ترك مجال لكثير من التفاصيل ولكن كل الإمكانيات معلومة لديه »[٢]. ثم يقول فى نص آخر : وليس من المهم أن نعرف ما إذا كان الخالق هو الذى يقرر الإمكانيات ويحدد المصادفات تقريراً وتحديداً مطلقاً : كل يأتى فى وقت معين ، أم أنه يترك هذا التحديد للمخلوفات المحدودة مثلنا . . ما يهمنا أن الإمكان حقيقة واقعة . . سواء أهو الذى يحل الإمكانيات ، أو يباشرها عن طريقنا ، أعتقد أن ذلك قليل الأهمية ما دامت النتيجة لا تكون إلا هنا والآن[٣].

وما دمنا عرفنا مصدر فكرة چيمس فى محدودية الله أى المصدر التعددى فإن من السهل إدراك معنى أن الله خاضع للزمن : لا يعنى أن الله ليس خالداً وإنما يعنى أن الله لم يخلق الكون من الأزل وإنما الخلق وعمل الله فيه قائم فى مجال الزمن . والزمن صورة الإمكان .

وأهم فكرة متضمنة فى فكرة الشخصية عند الله هى أن الله رفيق للإنسان صديق له معين له على الوصول إلى كماله ، مساعد له فى التغلب على الشر الذى فى العالم . ليس مصدر خوف لنا أو رهبة وإنما مصدر حبنا لأنه رمز تفاؤلنا فى هذه الحياة .

ولو سألت چيمس هل الله واحد أم يوجد معه شركاء ؟ أجابك أنه

(١) J. Wahl : Les philos. pluralistes p. 157.

(٢) ، (٣) James : Dilemma of determinism.

مشرك . ويسألك هو لم يجب أن يكون الله واحداً ؟ لم يكون الله ملكاً متعالياً على كل قوة . . إننا نريد مواطنين أحرارا فى جمهورية كلية . إن العالم شبيه بدولة جمهورية شعبية يقدس كل عضو فيها أعمال الآخر ، وفوقهم معين أكبر »[١].

يبقى سؤال أخير فى تصوير چيمس لله . هل لله وجود موضوعى عند چيمس ؟ هل الله موجود سواء أكان موضوع إيمان الإنسان أم لم يكن ؟ هل الله من خلق الإنسان وتصوره ؟ إن روح كتابات چيمس لا تؤدى إلى الحكم بأن الله وجوداً موضوعيًّا بالمعنى الدقيق . قال فى إرادة الاعتقاد إن اعتقادك فى وجود الله يبرر وجوده ويحققه وقال إن لوجود الله فى نفسك أثراً على سلوكك أى سيخلق التفاؤل والخير وسيحقق الأمن والسعادة . هذا ما رأيناه .

ويظهر أن چيمس أراد أن يفلت من هذه الورطة (وهى أن الله خلق الإنسان) فرأى أن الآثار الناتجة لنا عن تصور الله صادرة عن وجود حقيقى فعلا . لو لم يكن الله موجوداً حقاً لما أنتج هذه الآثار . « .. إن هذا الذى ينتج آثاراً فى عالم آخر يجب أن يكون عالماً موجوداً بذاته . ولذا يشعر أنه لا مبرر فلسفى للقول بأن العالم الصوفى أو العالم المعقول عالم غير واقعى وغير موجود »[٢].

الصلاة :

يبقى شىء أخير يصل إليه چيمس فى علم الدين . وهو كيف تتحقق الصلة بين الإنسان والله ؟ جوابه أن الصلة تتحقق عن طريق الصلاة .

يعتقد چيمس أن الصلاة حلقة الاتصال بين الله والإنسان . بل إن الصلاة ماهية الدين الصحيح . ولا يعنى چيمس بالصلاة صلوات الدعاء بل يرى أن صلاة الدعاء نوع واحد من أنواع الصلوات . « إن الصلاة نوع من العلاقة

---

(١) J. Wahl : Les philos. pluralistes. p. 160.

(٢) James : V.R.E.: p. 506.

الداخلية أو المحادثة الباطنية مع قوة مقدسة»[1]. وتتكون الصلاة — عند چيمس من الشعور الموجودعند الأفراد بعلاقتهم مع قوى عليا يشعرون أنهم مرتبطون بها .
هل للصلاة نتائج ؟ يجيب چيمس بالإيجاب : « إننا بالصلاة نرى قوى غير منظورة ونرى أثراً لها فى حياتنا . حقاً كل هذا شىء ذاتى ولكن لا تنس أن الدين يجب أن يقوم أو يزول بالاقتناع بأن آثاراً من نوع ما تحدث فعلا»[2]

ويظهر أن چيمس تأثر فى قيمة الصلاة بمفكر دينى نشر كتاباً له فى عصره ويستشهد چيمس ببعض فقرات منه . يقول المفكر الفرنسى : « الدين محادثة أو علاقة إرادية مشعور بها بين روح ما ، وقوة غامضة يشعر فيها الإنسان أنه يعتمد عليها ،وأن مصيره مرتبط بها . وتتحقق هذه الصلة بالله عن طريق الصلاة . أن الصلاة هى الدين العملى أى أنها الديانة الحقيقية .

إن الصلاة تميز الظاهرة الدينية من تلك الظاهرات الشبيهة بها مثل الظاهرات الخلقية والدينية . . . ولا أفهم من هذا اللفظ عبارات غير مجدية ولا مجرد تكرار لصيغ معينة وإنما هى تلك الحركة التى تقوم بها الروح وتضع نفسها فى علاقة شخصية مع قوة غامضة تشعر الروح بوجودها . فإن حرمنا من هذه الصلاة حرمنا من الدين[3] .

علم الأخلاق عند وليم جيمس

لم يهتم وليم چيمس بعلم الأخلاق اهتمامه بالمنهج الفلسفى أو نظرية الصدق أو نظرية الدين وإنما نجد له فى الأخلاق آراء منبثة فى مختلف آرائه : نرى كلاماً خلقياً فى أبحاثه الدينية وفى نظريته فى التعددية الأصيلة أو فى كتبه

---

(١) Ibid : p. 454.

(٢) Ibid : p. 456.

(٣) A. Sabatier : Esquisse d'une philosophie de la religion. 2e. ed. 1897. pp. 24-6.

السيكولوجية حين يتحدث عن الانتباه أو العادة أو الغريزة أو الإرادة .

ورأيت أن أجمل أهم آرائه فى الأخلاق فى العناصر الثلاثة الآتية :

الإلزام الخلقى – مذهب التفاؤل الخلقى ويسميه جيمس المليورزم Meliorism وحرية الإرادة الإنسانية .

الإلزام الخلقى :

يرى جيمس أنه لا معنى لقيام علم أخلاق فى عالم ليست به حياة إنسانية . إن عالماً به عناصر مادية ومركبات كيماوية لا نجد منه مدلولا للخير والشر والفضيلة والرذيلة والحسن والقبح والإلزام . لا يمكننا أن نقول إن جسما مادياً أكثر خيراً من جسم مادى آخر . إنه موجود أو غير موجود وكفى . ولذلك يرى جيمس أن الأخلاق تقوم فى عالم به كائنات ، لها مطالب ورغبات وإحساسات ومشاعر – هذه الكائنات هى بنو الإنسان[1]. فعلم الأخلاق قائم إذن فى عالم إنسانى .

وينكر جيمس علم الأخلاق العقلى المطلق الذى نجده متضمناً مواعظ وإرشادات عن النضال ، وترك الرذائل ، أو تلقى الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة وطاعتها : يقول جيمس إن مثل هذا العلم لا دلالة له ولا معنى . إن مصدر العلم الأخلاقى إنسانى بحت . وذلك لأن الإنسان هو الكائن الخلقى الوحيد فى هذا العالم . ولذا فالمعقول أن يكون الإنسان مصدر الخير والشر والفضيلة والرذيلة . إن الخير خير بالنسبة له والشر شر بالقياس إليه . ومن ثم أمكن لجيمس أن يقول «إن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم فى ذلك العالم وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو»[2].

وما دام وصل جيمس إلى هذه النقطة فإنه جاعل مادة بحث الفيلسوف

---

(١) James : Essays in Pragmatism. p. 29.

(٢) Ibid.

الخلقى المثل المتحققة فى هذا العالم والتجارب الفعلية التى يعانيها الأفراد ويقومون بأدائها .

وينتهى من ذلك إلى القول بأن المطالب الملزمة والرغبات المشروعة هى الحاصلة على إجماع شعبى . سنعتبر الحسن ما رأى معظم الناس إنه كذلك ، وما ينكره الإجماع فهو قبيح . «إن الآراء الذائعة حق وإن القانون المعيارى الحق هو ما يعتقده الرأى العام،ومن الحماقة لكثير منا أن يحاولوا التجديد فى الأخلاق[١] . ينبغى أن نتمسك بالحسن والقبيح فى عرف المجتمع . وللزمن فعله وأثره فى تطور الفضائل ، فقد ينهض بعض الأفراد ويرون آراء أو يتمسكون بأفعال جديدة يعتقدون أنها أكثر خيراً مما درج عليها الناس ، فتتغير الفضائل إذا قبلتها الجماعة .

ويحاول چيمس أن يربط الأخلاق بالدين ليضع له الأساس الموضوعى فيقول : « إنه يبدو لى — وتلك نتيجتى النهائية — أن العالم الخلقى المستقر المنظم الذى يبحث عنه الفيلسوف الخلقى لا يمكن أن يوجد كاملا إلا حيث توجد قوة مقدسة ، ذات مطالب عامة شاملة . فإذا وجدت هذه القوة فإن منهجها فى إخضاع أحد المثل للآخر سيكون المنهج الصحيح لتقدير القيم . . لذلك ينبغى علينا — كفلاسفة — ومن أجل تحقيق غاياتنا من إيجاد نطاق خلقى واحد : أن نفترض وجود الله »[٢] .

التفاؤل الخلقى :

المليورزم Meliorsm (التفاؤل الخلقى) اصطلاح يصطنعه چيمس للدلالة على الموقف القائل بأن العالم ليس خيراً فى ذاته ، وليس شراً فى ذاته وإنما يمكننا أن نجعله خيراً بمكافحتنا الشر الذى فيه ؛ أو المليورزم اصطلاح

---

(١) James : Essays in Pragmatism p. 82.

(٢) Ibid.: pp. 86-7.

يقف به چيمس موقفاً وسطاً بين مذهبي التفاؤل والتشاؤم . يرى چيمس أن الخير ليس ضرورياً ، ولا مستحيلا ، ولكنه ممكن . وأن الشر كذلك ليس أساسياً وعنصراً من عناصر الكون ولكنه شيء يمكن التغلب عليه . ويعلن چيمس أن التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيان أى أن الإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك فى الحياة وفق إعتقاده هذا ، فإن العالم يصبح خيراً حقاً . وإذا اعتقد بالتشاؤم : أى أن العالم شر وسلك وفق ذاك فإن العالم يصبح شراً حقيقياً . ومعنى الخيرية عند چمس ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة .

والحق أن مذهب التفاؤل الخلقى ليس مذهباً خلقيًّا فقط ، وإنما هو منبثّ فى فلسفة چيمس الدينية والميتافيزيقية : أعنى أن چيمس حل — عن طريق التفاؤل — مشكلة الخلاص Salvation فى الدين ، والحدة فى مذهب التعدد الميتافيزيقى ، والشر فى الأخلاق .

التفاؤل والخلاص :

رأينا أن عنصراً أساسيًّا من عناصر الدين عند چيمس هو الاعتقاد بعالم غير منظور . ومبرز هذا الاعتقاد أن له آثارا على حياتنا هو أثر التفاؤل : أى أن العالم الخفى قد يوجد نوعاً من الأمان والابتهاج والارتياح ويبصرنا إلى أن العالم خير ومصدره واسع فسيح وأن الكون أوسع مما نرى وأنه يوجد مجال إمكان للحصول على السعادة . إن أصابنا عجز أو يأس فى عالمنا . والتفاؤل الدينى بهذا المعنى متصل بمشكلة الخلاص فى الديانه المسيحية .

أراد چيمس ألا يقرر الخلاص كما نادت به العقائد المسيحية ، وألا ينكره كما رأى التشاؤميون الذين نادوا بأن الخلاص مستحيل . وأراد أن يقف موقفاً وسطاً بقوله إن الخلاص ممكن . وإمكان الخلاص عنده قائم على أساس برجماتى . يرى چيمس أن الخلاص محتمل ويزداد احتماله كلما زادت الظروف التى تدعو إليه . إن لكل منا مثلا يطالب بها ويرغب فيها فإذا ما حقق فرد منا

رغبة يهدف إليها ، فإنه يكون قد حقق لحظة من لحظات الخلاص[1]. اعتبر چيمس الخلاص إمكاناً حياً للوصول إلى الكمال ، لا أحكاماً مجردة ، أو عقائد غير إنسانية .

ونظرية چيمس فى الخلاص مرتبطة بنظريته فى الميتافيزيقا أى مذهب التعدد لأنه منطو على الإمكان .

إن العالم يُزَادُ فيه باستمرار ، ويخلق خلقاً متصلا . لأنه به فجوات ونحن المالئون لها . وعملنا هذا هام لنا وللعالم : إننا نشعر أننا منشئون عاملون لهذا العالم ونطمئن إليه ولا نرهبه ، ويصبح العالم ميداناً لنشاط ممكن للإنسان ، يقول چيمس :

« ما الشروط التى لو توفرت لجعلت إمكان الخلاص حقيقة واحدة ؟ إنها ذلك المزيج من الأشياء التى تعطينا الفرصة لأن نملأ ما فيها من فجوات . . . هل عملنا ذاك يحقق خلاص العالم ؟ نعم . . ولا معنى للخلاص إذا فهمنا أن العالم نشأ دفعة واحدة كاملا تاماً . ولكن يمكن فهم الخلاص إذا كان يتحقق الكمال على دفعات ، بإضافات جزئية — إضافة أجزاء جديدة إلى جانب بعضها »[2].

التفاؤل والشر :

قلت إن چيمس يرى أن مذهب التفاؤل يحل له مشكلة الشر فى الكون . ونذكر أنى قلت فى عرضى لمذهب التعدد أن چيمس برره للمصاعب القائمة فى مذهب الواحدية . أبرز مأزق يخلفه المذهب الواحدى هو استحالة التخلص من الشر ، واستحالة تفسيره . بل إن أصحاب المطلق وعلى رأسهم هيجل يعتبرون الشر عنصراً ضرورياً فى الكون وأنه يجب علينا أن نتحمله ونحافظ على وجوده

---

(١) James : Pragmatism p. 286.

(٢) Ibid : pp. 288-9.

لأن له وظيفة أساسية فى تقدم البناء الأخير للحقيقة .

يعلن چيمس أن مشكلة الشر مستحيلة الحل على الأساس الميتافيزيقى وإنما يمكن حلها على أساس عملى[١]. وبمعنى آخر لم يسأل چيمس : ما الشر وما دلالته . وإنما يسأل كيف نتغلب عليه . لقد تغلب چيمس على الشر بما قاله فى التفاؤل الخلقى (المليورزم) ليس العالم خيراً فى ذاته ولا شرًّا وإنما يصبح خيرًا باعتقادنا أن العالم كذلك أو شراً إذا اعتقدنا أنه شر . يقول چيمس : «إعتقد أن العالم خير واسلك وفق اعتقادك ستجد أنه خير ؛ لأنك لو اعتقدت أن العالم شر وسلكت وفق ذاك الاعتقاد فإنك تخلق بذلك عواطف اليأس والعجز والقنوط وسيصبح العالم شرًّا حقيقيًّا . . . إن العالم خير يجب أن نقول ذلك ما دام هو عبارة عما نصنعه فيه ؛ وسنصنع فيه الخير »[٢] .

ويعتقد چيمس أن الإنسان السليم العقل Healthy-minded ينظر إلى الأشياء على أنها حسنة وخيرة أما المريض Sick Soul فإنه ينظر إليها على أنها شر فى ذاتها . ويصبح الإنسان متفائلا إذا اعتقد بخير العالم لأنه سوف يجد العالم يلبى رغباته ، ويخدمه ،وسيرفع عنه الاضطراب والقلق . وحينئذ لن يفكر فى الشر وسيعتبر أنه شىء غير موجود أو سيتجاهله على الأقل .

بل يقول چيمس أكثر من ذلك: « إن معظم ما نسميه شرًّا يرجع إلى النحو الذى يأخذ الناس به الظواهر. يمكنك أن تجعل الشر خيرًا بتغيير بسيط فى الموقف الداخلى للإنسان المتوقع للشر: (أى تغيير) من موقف الخوف منه إلى موقف نضاله . وستصبح لذعة الشر حلاوة إذا قبلنا مواجهته بطرب وابتهاج. أنكر ما فى الوقائع من سوء واحتقر شبح سوئها ، وأدر ظهرك لها . فإن الشر الذى فيها قد يزول[٣] .

---

(١) James : V.R.E.: p. 125.

(٢) James : Essaps in Pragmatism p. 31.

(٣) James : V.R.E.: P. 89.

حرية الإرادة :

مقدمة : يؤمن وليم چيمس بأن الإنسان مختار فى أفعاله، وليس مجبراً عليها .ونظريته فى الحرية أساسية لإقامة أجزاء كثيرة من فلسفته . لا يقوم مذهب التعدد القائم على الإمكان إلا إذا توفرت الحرية للإنسان . ولا يقوم مذهب التفاؤل الخلقى إلا إذا كان الإنسان حر الإرادة . وحين يبحث وليم چيمس فى المشكلة يهرب من الأساس الميتافيزيقى للحرية قائلا إن من المحال الوصول إلى إثبات الحرية الإنسانية على أساس ميتافيزيقى كما فعل فى مشكلة الشر . ونتوقع بطبيعة الحال أن يترك الأساس الميتافيزيقى للحرية ليبحثها على أساس سيكولوچى . وهذا حق ولكن سنرى أنه سيأتى فى نهاية بحثه السيكولوچى فى الإرادة ليعلن أنه لا حل للحرية على أساس سيكولوچى أيضاً .

لقد حل چيمس مشكلة الحرية على أساس ذاتى أى افترض أن الإنسان حر الإرادة وطلب منه أن يسلك كما لو كان الافتراض صحيحاً ويقول إن الإنسان سيجد نفسه حينئذ أنه حر الإرادة وأنه مستطيع خلق أفعال جديدة .

سيكلوچية الإرادة :

سأتناول فى هذه الفقرة نقطتين :

(ا) ما الفعل الإرادى ، وما التحليل السيكولوچى لهذا الفعل ؟

(ب) ثم هل الفعل الإرادى حر ؟ وبمعنى آخر هل لا بد أن يكون الفعل الإرادى صورة معينة محددة يستحيل تصور غيرها ، أم أن من الممكن أن يصدر الفعل الإرادى على صورة ما وأن يصدر على صورة أخرى . لو قلنا إن صورة الفعل محددة سنقول إن إرادة الإنسان ليست حرة ، وإن قلنا العكس أمكننا أن نعتقد بحرية الإرادة .

نبدأ أولا بتحليل چيمس للفعل الإرادى .

للفعل الإرادى عنصران : فكرة فى عقل فرد ما ؛ وتحول هذه الفكرة إلى فعل حركى . ويكون هذا الفعل الحركى — بطبيعة الحال — الأثر الناتج لسيطرة الفكرة على عقل الفرد :

يعتقد وليم چيمس أن العنصر الثانى — ما ينتج عن الفكره من حركات جسمية — شيء فسيولوجى بحت فى أساسه : أى يخضع لقوانين فسيولوجية تتعلق بالحوادث العصبية والعقد العصبية ونحو ذلك . وبذا يُخرج چيمس البحث فى هذا العنصر من ميدان علم النفس ، ويدخله فى ميدان الفسيولوچيا : إذ خطوة الحركة ، أو الفعل ذاته الناجم من قوة الفكرة خطوة لا أثر للعقل فيها وإنما هى خطوة ثانوية .

« . . . الغايات الوحيدة التى تنشأ عن إرادتنا يبدو أنها حركات جسمية . . ولذا نبدأ من الحكم بأن الآثار الخارجية المباشرة الوحيدة لإرادتنا هى حركات جبسمية . . ويجب أن تكون الحركات الإرادية وظائف ثانوية للكائن العضوى لا وظائف أولية . وهذه أول نقطة يجب إدراكها فى سيكولوچية الإرادة . أما الأشياء الأولية فهى الأفعال المنعكسة والحركات الغريزية والانفعالية »[١].

تنحصر مهمة سيكولوچية الإرادة — عند چيمس — إذن فى فكرة ما حين تؤثر على العقل التأثير الذى يهدف إلى أن يكون لها آثار خارجية فى السلوك .

هكذا يحدد چيمس بحثه فى الإرادة تحديدا أولياً : يبدأ بعده فى تحليل الفعل الإرادى ذاته . يرى چيمس أن المظهر الأولى للحياة الإرادية محال التفسير ومعنى ذلك أن الحركات الصادرة عن فرد ما تكون أول أمرها بطريق الصدفة أو بطريق الفعل المنعكس ، أو بنحو لا إرادى . وللحركة من هذا النوع أثر هو أن تترك فى الذاكرة صورة ذهنية . وقد يرغب هذا الفرد فى أداء هذه الحركة مرة أخرى وقد يحلو له أن يكررها ، وحينئذ يكون فعله لها فعلا إرادياً — ولكن كيف أريد هذا الفعل فى المرة الأولى سؤال من المحال الأجابة عليه[٢].

---

(١) James : Psychology : A Briefer Course. p. 415.

(٢) Ibid : p. 416.

عرفنا الآن أن عنصرى الفعل الإرادى: فكرة يتبعها حركة . ونريد الآن أن نسأل كيف تصدر الحركة عن فكرة ما ؟ وجواب چيمس هو أننا نحتاج إلى فكرة ما لتنشأ عنها الحركة، ونحتاج أيضاً إلى فكرة عن كمية النشاط العصبى اللازمة للتنبيه العضلى .

ويسمى چيمس الفكرة القائمة فى العقل والسابقة على الشحنة الحركية دليل الحركة Motor-cue [١]. ويرى أن ميزة هذه الفكرة التى ستتحول إلى حركة هى أن ينشأ معها توقع الآثار الحسية للحركة . فإذا لم يصاحب الفكرة هذا التوقع فلن تتحول إلى حركة أبداً .

وقد يكون تحويل الفكرة إلى عمل أمراً سهلا مباشراً، وقد يكون أمراً صعباً يستلزم جهداً . إن الفكرة تصبح فعلا على نحو سهل إذا توفر شرطان .

الشرط الأول : أن تكون الفكرة ممثلة لموضوع من موضوعات الشهوة أو الانفعال ، أو تنم الفكرة عن لذة أو تعود .

الشرط الثانى : ألا يوجد بالعقل أفكار أخرى تعارض الفكرة التى نحن بصددها إذ يضعف سلطان فكرتنا لو أحاطت بها أفكار معارضة لها تخفف من أهميتها وقد تجعلها عديمة التأثير [٢] . يهتم چيمس كثيراً بالوصول إلى قوة الفكرة وسلطانها على العقل .

ومن الواضح أن هذين الشرطين إذا لم يتوفرا كان تحويل الفكرة إلى عمل أمراً صعباً . وهذا هو ما يحاول چيمس تحليله ليصل إلى حل لهذه الصعوبة .

ستصبح الفكرة هزيلة فى العقل إذا كانت ممثلة لتصورات مجردة أو لأشياء غير متعودة أو إذا كانت توجد إلى جوارها أفكار أخرى تضارعها وتناهضها .

فى مثل هذه الحالة تحيط بالفكرة بعض الصعوبات :

---

(١) Ibid : p. 420.

(٢) Ibid : p. 424.

حل الصعوبة – فى نظر چيمس – هو أن يصاحب الفكرة عنصر القبول Consent أو عنصر الاقتناع Resolve . يقول : « . . . لا بد من عنصر القبول أو الاقتناع لكى يحدث الفعل، وهذا يكون ماهية الإرادة فى الفعل(١) ».

ولكى يتم قبول الفكرة فى العقل واقتناعه بها يلزم أن تكون قوية لها سلطة وتأثير . متى يكون للفكرة هذه القوة ؟ يرى چيمس أن الفكرة تكتسب قوتها حين يشعر الفرد أنها ضرورة ملحة .ما مظاهر هذا الشعور؟ هى أن تسيطر على العقل وأن تصبح فى مركز انتباهه أو اهتمامه ، وأن تطرد الأفكار الأخرى من مكانها فى هذا المركز (٢) . ويظهر أن السؤال لا زال قائماً أى كيف تكون الفكرة لها قوة الضرورة والإلحاح ؟ يجيب جيمس بكلمة واحدة هى « الجهد » Effort . إن هذه الكلمة مفتاح نظرية چيمس فى الإرادة . لكى تكون الفكرة قوية مؤثرة لها سلطانها على الأفكار الأخرى وموضع قبول ورضا، يلزم أن يصاحبها جهد ليعينها على ذلك .

إن وظيفة الجهد أن يعوق قوة الميول الدافعة القوية مثل المنبهات الغريزية والتعودية . ووظيفته أيضاً أن يعمل على طرد كل الأفكار المناهضة للفكرة المطلوب تحويلها إلى عمل . ووظيفته الثالثة أن يحافظ على الفكرة من أن تضطرب وسط الأفكار الأخرى وأن تتشتت : ويتم ذلك عن طريق استدعاء الجهد للأفكار التى تسندها ، ويربطها فتكون مصدر قوة حقيقية(٣) .

فإن وصل الجهد إلى هذه الوظائف وأداها ، أصبحت الفكرة موضوع العقل الأساسى وهنا ينتهى عمل النفس أو العقل فى الفعل الإرادى . لأن ما يتبع ذلك هو الحركة ذاتها وقد قلت إنها من شأن الفسيولوچيا أو ستصبح الحركة عملا آليًّا لا جهد فيه .

---

(١) James : Ibid : p. 419.

(٢) Ibid : p. 448.

(٣) Ibid : p. 453.

وتتضح قيمة الجهد أكثر من ذلك لو سألنا چيمس ما هو الجهد ؟ إنه يقول إن جهد الارادة إنما هو جهد انتباه أو بمعنى آخر : « إن ما يثير الانتباه يحدد السلوك . إن ما يثير انتباهنا وما يثير اهتمامنا حدان مترادفان[١]

What-we-attend-to and what-interests-us are synonymons terms.

إن المجهود الذى يبذله الإنسان فى الانتباه إلى الفكرة والاهتمام بها يحقق مالها من قوة وسيطرة على العقل .

(ب) هل الفعل الإرادى حر أو مجبر ؟

يجيب چيمس أنه يبدو أن الجهد ليس رد فعل ثابت وإنما هو « المتغير المستقل » independent Variable من بين المعطيات الثابتة . ومن أمثلة هذه المعطيات ما لدينا من دوافع وطباع . فإذا كان ذلك كذلك فإن كمية الجهد ليست دالة محددة لهذه المعطيات . ومن هنا نقول إن إرادتنا حرة[٢] .

يستند چيمس فى القول بالحرية إلى أن كمية الجهد المطلوبة لقوة الفكرة ليست كمية محددة . وأنكر أن تكون هذه الكمية محددة ثابتة لأن ذلك معناه أن الجهد المحدود بالمعنى الدقيق يترتب عليه أن يجعل الفكرة مسيطرة على شعورنا فى أى زمن وفى أى ظرف . ويدافع عن ذلك بقوله من المستحيل أن نعطى كمية محددة من الجهد لفكرة ما ؛ لأن ذلك يستلزم منا أن نعرف أنواع المجهودات التى سبقت هذا الجهد ، وأن نحددها تحديداً رياضياً ، وأن نثبت بقوانين — ليس لدينا عنها شئ حتى الآن — أن الكمية الوحدة للجهد التابع لما سبقه من جهود ، واللازم عنها كمية دقيقة . ويقول چيمس إن هذا المقياس سواء كان نفسياً أو عصبياً ثم هذه الاستنباطات المسلسلة لن تكون فى متناول الإنسان[٣] .

ما الغاية من هذه النتيجة التى وصل إليها چيمس ؟

---

(١) Ibid : p. 448.

(٢) Ibid : p. 456.

(٣) Ibid : p. 457.

لقد أعلن أن « السؤال عن حرية الإرادة لا حل له على أسس سيكولوچية .. ولذا يتحول هذا السؤال إلى الميتافيزيقا »[١].

الحل العملى لمشكلة الإرادة :

أرى أن چيمس لم يحول مشكلة الإرادة إلى الميتافيزيقا على نحو دقيق : لأنه لا يتقن الخوض فى الأبحاث الميتافيزيقية . وهو يعترف بذلك . وقد سبق له أن أعياه الحديث فى مشكلة الشر حديثاً ميتافيزيقا أى حديثاً قائماً على منطق الاستنباط أو منطق الجدل كما تحدث هيجل ، أو منطق العلم كما تحدث پيرس . وقد سبق له أيضاً أن أعياه الحديث فى مشكلة العالم غير المنظور فافترضه افتراضاً . وكذلك فعل فى حرية الإرادة . إن كل الميتافيزيقا التى أقامها چيمس هى التجريبية الأصيلة وهى شقان :

العلاقات بين أجزاء العالم خارجية وعنصر الإمكان فى العالم عنصر ضرورى أى نظريته فى التعدد . وإذا كان حله لمشكلة الإرادة حلا ميتافيزيقياً — كما يقول — فإنه قائم على فكرة الإمكان .

يرى چيمس أن البحث فى حرية الإرادة قائم على البحث فى التفرقة بين الجبر والاختبار وجوهر المشكلة بين الجبر والاختبار هو الإمكان . وليس له معنى عنده سوى أن الصدفة قائمة . يرى أن الجبر هو القول بأنه ليس للمستقبل إمكانيات غامضة ، وأن من المحال أن يوجد مستقبل جديد عما هو ثابت منذ الأزل[٢].

ويرى أن الاختيار هو أن الإمكانيات فى تحقق مستمر وأن العالم ليس وحدة متماسكة تماسكاً ضرورياً وإنما هو تعدد . ولكنه تعدد غير مطلق أى أن الرباط بين الأشياء ممكن وأن الانفصال بينها ممكن أيضاً : ليس ضروريا ولا مستحيلا . إن العالم — فى تصور چيمس — ملىء بالممكنات يتحقق بعضها

(١) Ibid : p. 458.

(٢) James : Essap in Pragmatism. p. 40.

الآن ، وينتظر البعض الآخر تحققه فى المستقبل[١] .

إلى هذا الحد يقف التفسير الميتافيزيقى – إن صح ذلك – لحرية الإرادة . أى اعتقد چيمس أنه أقامها على أساس إقامة الإمكان فى العالم ، وعلى أساس إنكار الوصول إلى كم ثابت للجهد المبذول من الطاقة البشرية . لا ننس أن چيمس لم يستطع إثبات أن الكم متغير . إنه أثبته عن طريق برهان الخلف فحسب .

الواقع أن حل چيمس لمشكلة حرية الإرادة حل عملى لا ميتافيزيقى . استمع إليه :

« أنا أرى أن الإمكان شىء يصادرُ على وجوده الرجل الذى يريد التصور المقبول لدى العقل ، والتصور الملبى لحاجاته الطبيعية ، لأنه على أساس تلك المصادرة سيصبح الكون مقبولا وملبياً لحاجات الإنسان[٢] .

ويقول أيضاً : « إذا قلتُ إن للصدفة وجوداً حقيقياً فلست جادا فى ذلك . لسنا متأكدين من أننا فى عالم به صدفة أو ليست به . ولكن يبدو لى أنه كذلك : وأنا أعيد ما كررته من قبل وهو أن هذا السؤال (الصدفة فى الكون) لا حل له من الناحية النظرية البحتة [٣] » ويقول چيمس أخيراً :

« أنا أريد عالم الصدفة . قلْ فيها ما تشاء لكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد . . فإذا تشبثت بعالم كامل فإنى لا أزال أعتقد أن عالماً به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به[٤] .

---

(١) Ibid : p. 41.

(٢) Ibid : p. 42.

(٣) Ibid : p. 47.

(٤) Ibid : p. 61.

الفصل السادس

التيار البرجماتى بعد وليم جيمس

إن صح أن أطلق اسم (مدرسة هارفارد) على الحركة البرجماتية التى قادها بيرس وتبعه فيها جيمس ، فإن لها آثاراً هامة على مدرستين أخريين إحداهما مدرسة أكسفورد فى إنجلترا وقادها الفيلسوف فرديناند كاننج سكوت شلر F.C.S. Schiller .

والمدرسة الأخرى هى مدرسة شيكاغو فى أمريكا وقادها الفيلسوف الشهير جون ديوى .

١ ـ فرديناند شلر [1] (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧)

اتفق فرديناند شلر مع وليم جيمس فى اتجاهاته الفلسفية ، وكانت بينهما مشاركة فى الآراء ؛ كما كانت بينه وبين ديوى صداقة وود . ولشلر مذهب

---

(١) ينبغى ألا نخلط بين فرديناند شلر الفيلسوف الإنجليزى الذى أتحدث عنه هنا ، وجان فردريك شلر J.F. Schiller (١٧٥٦ – ١٨٠٥) الألمانى صديق جوته ، وماكس شلر M. Schiller (١٨٧٤ – ١٩٢٨) العالم فى النفس والأخلاق والمفكر اللاهوتى على أساس فنومنولوجى حيث كان تلميذاً لإيكن Humanis وهو سرل ؛ ولقد وفق ماكس شلر بين الفنومنولوجيا واللاهوت الكاثوليكى ؛ كما اتخذ أيضاً موقفاً إنسانياً بين الواقعية والمثالية كما يجب ألا نخلط بين المذهب الإنسانى Humanism كما قال به شلر الإنجليزى فى مطلع هذا القرن ، والمذهب الإنسانى الذى ساد أوروبا بعد عصر النهضة والذى وقف يعارض الأفكار الدينية فى القرون الوسطى ويخرج عليها .

أما فرديناند شلر فكان أستاذاً الفلسفة بأكسفورد ، وهو المتزعم للحركة البرجماتية فى إنجلترا. والسبب الذى من أجله لم يصب شهرة فى المذهب البرجماتى مثل ما أصاب وليم جيمس شيئان : جفاف أسلوبه وذلك أدى بجيمس إلى الدفاع عن زميله شلر بأسلوبه الجذاب الأدبى المقنع ، كما أن شلر لم يقل بأفكار فلسفية لم يقل بها جيمس بل إن جيمس يزيد عليه فى الأصالة كثيراً : إذ بالرغم من أنه أساس فلسفة شلر البرجماتية سيكولوجى إلا أنه لم يكتب كتاباً منظماً واحداً فى علم النفس مثل (مبادئ علم النفس) الخالد لجيمس .

فلسفى كبير خاض فيه شتى المشاكل : فتكلم فى منهج فلسفى ، ونظرية للمعرفة ونظرية تعددية فى الميتافيزيقا ، وآراء فى الأخلاق والدين ، كما بحث فى المنطق الصورى بحثاً أدى به إلى رفضه حيث استبدل به منطقاً عملياً للاستعمال وساقه ذلك إلى أن البديهيات ليست ضرورية وإنما هى مصادرات إنسانية :

ولقد أعلن شيلر اسم فلسفته (المذهب الإنسانى) Humanism ، وأعلن اسماً آخر لها وهو « المثالية الذاتية » .Personal Id . ولكن جوهر فلسفته – بوجه عام – ثورة على المطلق والمذهب الواحدى ودفاعٌ عن أن الإنسان عنصر ضرورى فى بناء الصدق بل وبناء الواقع .

والمذهب الإنسانى عند شلر شديد القرب من المذهب البرجماتى عند چيمس . بل إنى أرى أن هذين المفكرين عبرا عن اتجاه واحد بمعنى الكلمة ، وليسا مذهبين مختلفين . وينكر شلر ذلك الرأي إذ يرى أن المذهب البرجماتى ليس إلا فرعاً بسيطاً أو ليس إلا تطبيقاً للمذهب الإنسانى .

ولقد استخدم چيمس مرة المذهب الإنسانى مرادفاً لمذهبه البرجماتى ، ولكن حذره شيلر من ذلك وردّ عليه بقوله إن المذهب البرجماتى أضيق نطاقاً من المذهب الإنسانى لأن الأول فى جوهره نظرية فى المعرفة ، أما الثانى فيضيف إلى هذه النظريات نظريات أخرى من الميتافيزيقا والأخلاق والجمال والدين [1].

وبحثى فى مذهب وليم چيمس البرجماتى يدحض هذا الرأى إذ بينت أن مذهب چيمس نظرية معرفة ، ثم اتخذ أساساً لميتافيزيقا ولنظرية فى الأخلاق والدين وسنرى أن آراء شلر فى الميتافيزيقا والأخلاق والدين لا تختلف – حتى فى دقائقها – عن آراء چيمس فى هذه الفروع .

ومن هنا أمكننى القول بأن المذهب الإنسانى فى أكسفورد والمذهب البرجماتى فى هارفارد يعبران عن تيار واحد وحقيقة واحدة .

---

(١) من مقدمة كتاب F.C.S. Schiller : Studies In Hamanism, 2d. ed., 1912 Macmillan, London.

صلة شلر بجيمس :

وإذا أردتُ أن أحقق أى المفكرين أسبق من الآخر إلى إذاعة التيار البرجماتى أجد التحقيق صعباً . بالإضافة إلى عدم جدواه فى البحث . كل ما أستطيع أن أقوله إن چيمس وشلر كانا على اتصال شخصى ومشاركة فكرية ، وكأنهما كانا على عقد فيما بينهما يقضى أن يشتركا فى صياغة مذهب واحد وكل يدافع عنه فى وطنه . وأستطيع أن أقول أيضاً أنه كان أحدهما يقتبس من الآخر دون حرج ودون ادعاء السرقة .

ولقد أشار شلر فى كتبه إلى إعجابه الشديد (بمبادئ علم النفس) وإرادة الاعتقاد لجيمس وكان يستغل أفكارهما فى نظرياته الإنسانية . ولقد أشار چيمس بالمثل فى كتابه (برجماتزم) إلى اتفاقه مع شلر فى نظرية المعرفة . بل وعقد فصلا خاصاً فى كتابه ذاك بعنوان « دفاع برجماتى عن المذهب الإنسانى فى مسألة أنطولوچية ، وكان دفاعاً عن مذهب التعدد الميتافيزيقى . ونجد فى كتاب چيمس عن (معنى الصدق) فصلا بعنوان (المذهب الإنسانى والصدق) يشرح فيه نظرية الإنسانية ويعلن أنها نفس وجهة نظره . ونجد أيضاً فى كتاب التجريبية الأصيلة فصلا بعنوان (ماهية المذهب الإنسانى) .

ولدى نص يشير إلى الأسباب التى دفعت چيمس إلى موافقة شلر فى كل ما يقول . يقول چيمس : « .. إن السبب الأول الذى دفعنى إلى الدفاع عن المذهب الإنسانى هو أنه اقتصاد فكرى : إذ يتخلص المذهب من المشاكل التى يثيرها المذهب الواحدى كمشاكل الحرية والشر وما إليهما . ويتخلص أيضاً من بعض المشاكل الميتافيزيقية فمثلا يتخلص من المذهب اللاأدرى حين ينكر افتراض وجود وقائع فائقة على التجربة ، ويتخلص المذهب الإنسانى أيضاً من المطلق كما عرضه برادلى. كما ينكر المطلق عند رويس »[1]

ولدى نص آخر ينطوى على قيمة كبرى إذ اتخذ چيمس مبدأ إنسانياً

---

(١) James, Radical Empiricism, p. 195.

أساساً لنظرية المعرفة البرجماتية كما اتخذه أساساً لميتافيزيقا التعدد . يقول جيمس : « إذا كانت النظرية الإنسانية (ولو أن جزءاً ما من التجربة يمكن أن يعتمد على جزء آخر من التجربة لكي يكون جزءاً له وجود بوجه من الوجوه التي نقيم لها وزناً ، إلا أن التجربة بوجه عام تعتمد على ذاتها ولا تعتمد على شيء) مقبولة فإنه يتنج عنها — إذا كنا نتحدث في باب المعرفة — أن الذات العارفة والشيء المعروف يجب أن يكونا جزءين من أجزاء التجربة ؛ إن جزءاً ما من التجربة يعرف جزءاً آخر منها أو أن الأجزاء يمثل بعضها بعضاً ، وينوب بعضها عن بعض ، بدلا من أن يمثل الشعور وقائع خارجية عنه . . إن الفيلسوف الإنساني ينظر إلى المسافة الكائنة بين الذات والموضوع نظرة برجماتية . ويرى أنها تتكون من تجارب واصلة إن لم تكن فعليه فممكنة[1] .

ويمكنني أن أقف في التحقيق على أسبقية فكر جيمس أو شلر يقولي إن جيمس سبق شلر في رأيه في الدين والاعتقاد وتبريره بحوالي تسع سنوات[2] وأن شلر سبق جيمس في القول بمادة أولى أو تجربة أصيلة بسنة واحدة[3] وإن كان جيمس أخذ التجربة الأصيلة وسار بها إلى طريق جد مختلف كما رأينا .

المذهب البرجماتي والإنساني عند شلر

ما الصدق ؟

يستخدم شلر كلمة (برجماتزم) كثيراً وبصراحة وفي مواطن متعددة

---

(١) Ibid., p. 196.

(٢) كتب جيمس إرادة الاعتقاد سنة ١٨٩٧ ، وكتب شلر رأيه في (الإيمان والعقل والدين) في سنة ١٩٠٦ في Hibbert Journal ونشرت كفصل من فصول كتابه (دراسات في المذهب الإنساني) الذي صدر في سنة ١٩٠٧ .

(٣) قال شلر رأيه في المادة الأولى في كتابه (المذهب الإنساني) الذي نشر في سنة ١٩٠٣ وقال جيمس رأيه في (هل الشعور وجود) ، و (عالم التجربة الأصيلة) (وهما أساس التجريبية الأصيلة) في سنة ١٩٠٤ .

من كتبه . ولا يرى خلافاً بين الاتجاهين البرجماتي والإنساني من حيث إنهما منهجان أو نظريتان في المعرفة ، واعتبرهما مترادفين على هذا الأساس .

إن القارئ لشلر ليلحظ مدى اهتمامه الشديد بنظرية المعرفة فنراه يتساءل دائماً : ما القضية الصادقة ؟ وكيف نحكم على قضية بأنها صادقة ؟ وكيف نميز بين الحقائق الصحيحة ومجرد الدعاوى التي قد تصبح خاطئة ؟ ويجيب شلر بقوله : « متى أعلنت قضية عن نفسها بأنها صادقة فإن نتائجها يجب أن تستخدم دائماً في اختيار دعواها ، وبمعنى آخر ما يتبع عن صدق القضية في المجال الإنساني هو هو صدقها الحقيقي وقوتها المنطقية[1] وهو لا ينسى أن يشير إلى مبدأ پيرس البرجماتي ويعلن أنه المسلمة الكبرى .

وإذا جاء شلر ليعرّف الصدق عرفه التعريف البرجماتي الذي قال به چيمس لكنه يضيف إليه العنصر الإنساني . يرى شلر أن القضية صادقة إذا كان لصدقها نتائج عملية . ومعنى النتائج العملية أن يكون للصدق مقام ومركز وقيمة لصالح الإنسان ومنافعه ، والميدان الذي يجد فيه الإنسان نتائج عملية للأفكار مما يحقق مصالحه ومنافعه ميدان التجربة . و لـ « شلر » رأي في معنى التجربة أذكره في حينه . يرى شلر أن الصدق والتجربة شيئان متضايفان أي أن معيار الصدق لفكرة ماهو إلا محاولة عملية يقوم بها الإنسان في عالم التجربة وقد تنتهي بفوز أو بفشل وفي كلتا الحالتين يكون للتجريب العملي قيمة كبرى .

وإن كان الصدق متضايفاً مع التجربة عند شلر فإنه مرادف للتحقيق . إذ تثبت الفكرة صدقها إذا أمكن تحقيقها تحقيقاً تجريبياً . أما إذا ادعيت أن قضية صادقة ، ولم تخضع لتحقيق تجريبي فإنك كاذب في ادعائك وليست صادقة بحال . « قل إن صدقها صدق بالقوة ، أن أنه لا معنى لها ، أو أن صدقها معتمد على شرط لم يوجد بعد »[2].

---

(١) Schiller, Studies in Humanism p. 5.

(٢) Ibid : p. 8.

والتحقيق عند شلر معناه التطبيق، ومجال التحقيق أو التطبيق أى مجال الوصول إلى نتائج عملية من وراء صدق الفكرة هو مجال التجربة . ومغزى تطبيق الفكرة هو أن العمليات الحسية التى يبذلها الإنسان لاختبار صدق الفكرة تزيل ما بها من لبس وتظهر ما فيها من دلالة[١] .

ولكن لا زال معيار الصدق عند شلر غامضاً إذ لم نفهم بعد ما هى النتائج العملية أو النتائج المحققة بالتجربة أو النتائج التى وجدت لها تطبيقاً عملياً ؟ يجيب علينا شلر بأن الصادق بالنسبة لإنسان هو ما يؤثر عليه فى سلوكه . وينبغى أن تسوقنى الفكرة إلى غرض ما . ينبغى أن يرتبط التطبيق بغرض ما . ولقد تعلم شلر من سيكولوجية چيمس أن كل الحياة العقلية موجهة لغرض .

فقال من بعده إن النتائج العملية لفكرة ماهى نتائج لإنسان ما عن مسألة ما لغرض ما . — لا يقصد شلر أى نتائج ولكنه يريد أن تكون النتائج محددة وموجهة لغرض محدد [٢] .

والمعنى الدقيق لفكرة ما قائم على الاهتمام والغرض والرغبة والانفعال والهدف ونحو ذلك .

وكما أساء الناس فهم النتائج العملية للفكرة عند چيمس أساءوا فهمها عند شلر بحيث اعتبروا شلر موجهاً للأفكار نحو غايات نفعية فى حياة الإنسان اليومية . لا أبرئ شلر من ذلك لكنه لم يكن كل قصده . وإنما كان يقصد أولا وضع منهج للتفكير الفلسفى والعلمى . يقول شلر :

« إن الصدق قيمة وله علاقة بغرض . . . أى غرض لأى إنسان يهتم بأنه عملية عقلية »[٣] .

ويقول أيضاً : « الصدق ما كان نافعاً فى بناء العلم والبطلان ما كان عديم

---

(١) قارن ذلك بما قاله بيرس فى معيار وضوح الفكر عن طريق العمليات الحسية لأنها بذلك ستجعل تحقيق الفكرة عاماً ممكناً لأى إنسان .

(٢) قارن ذلك بتفسير چيمس لكلمة عملى Practical وأعلن أنها مرادفة لكلمة محدد Particular

(٣) Schiller, Studies in Humanism p. 152.

النفع لهذا الغرض . والعلم صحيح إذا أمكن استخدامه لكى يلائم حياتنا وإلا فليس علماً »[١].

ويقول : « لكى نحدد الجواب الصادق أو الخاطئ لأى سؤال يكفينا أن نلاحظ أثره على البحث الذى نحن مشتغلون به ونلاحظ علاقة ذلك بما ينشأ عن ذلك البحث . فإذا كانت هذه الآثار نافعة كان الجواب صادقاً وحسناً لغرضنا ومفيداً كوسيلة لهدف ننشده »[٢].

تبين مما سبق أن معنى الصدق واحد عند چيمس وشلر وأنه يعنى النتائج العملية للفكرة واتفقا فى تصور (العملية) ولكنهما اختلفا فى العرض والألفاظ التى رآها كل منهما وافية بمقصده . كانت فكرة قابلية الفكرة للعمل والتطبيق أقنوم الصدق عند چيمس بينما كانت فكرة الأغراض الإنسانية أقنوم الصدق عند شلر .

المذهب الإنسانى :

ضرورة إدخال عنصر الغرض الإنسانى فى الصدق يمهد السبيل لفهم (المذهب الإنسانى) عند شلر أو المذهب البرجماتى عنده حيث هما منهجان أو نظريتان فى المعرفة كما قلت .

يعرّف شلر المذهب الإنسانى بأنه إدراك أن المشاكل الفلسفية تهتم بالإنسان الذى يهتم بدوره بإدراك عالم التجربة الإنسانية[٣]. ومعنى التعريف أن الفلسفة الكاملة هى التى تهتم بطبيعة الإنسان المتكاملة ، وأن هذه الطبيعة الإنسانية هى المقدمة الكبرى التى يجب أن تهدف إليها الفلسفة . أولى المشاكل الفلسفية ينبغى أن تكون مشاكل الإنسان وبذا تصبح المعرفة موجهة نحو تحقيق أغراض الإنسان وقد بينت أن المقصود بأغراض الإنسان هو أن تكون هدف الأفكار.

---

(١) Ibid., p. 154.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid : p. 12.

لا تصبح الأفكار تأملات وإنما موجهة نحو منفعة محددة سواء فى بناء العلم والمعرفة النظرية أو فى تلبية رغبات الإنسان وتحقيق أهدافه .

ولن ينقلب شلر ذاتياً فى المعرفة . إنه لا يرى مانعاً أن تبدأ المعرفة ذاتية ، وإذا كانت هذه المعرفة صادقة بالمعيار الذى ارتآه ، فانها ستنتشر بين الناس ، وتعم على أنها حقائق ؛ فإن عمت ارتفعت على ما بها من ذاتية وأصبحت موضوعية[١] .

ولقد دافع وليم چيمس عن شلر فى مسائل كثيرة منها اتهامه بالذاتية . يقول چيمس :

« . . . يقول فيلسوف المطلق [رداً على شلر] : ما الذى يجعلك تتحمس للصدق الذى تخلقه أنت؟ لو أتبعنا المنهج البرجماتى وتساءلنا ؛ ما الحقيقة التى يمكن معرفتها ؟ وكيف تتصل الحقيقة بأشياء محسوسة ؟ سنجد الجواب : الصادق ما هو ثابت راسخ ، وما هو مفيد نافع ، وما يوثق به ويعتمد عليه ، وما يعول عليه ويقبل التحقق ، وما هو حقيقى بمعنى ماله قيمة عملية . وليس غير ذلك . فالذى لا أساس له وما هو معرض للفشل ، وما هو غث ولا يقف أمام التحقيق يستبعده المذهب البرجماتى . .

ومن يعترض علينا حين نقول : (الصدق هو ما أشعر أنه صدق) نقول له : سنوافق على هذا التعريف إذا أصررت . سنشعر بأن الصدق كذلك ، وسنزيدك على القول بذلك أيضاً ، وسنظل نقول حتى تقبلوه جميعاً . فما التناقض فى هذا ؟ إن هذا يدل على أن المذهب الإنسانى لا يهمل الصفة الموضوعية فى الصدق »[٢] .

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٥ . وهذه الفكرة هى جوهر دفاع شلر عن بروتاغوراس ورده على ما يقال إن (الإنسان معيار الإنسان) مبدأ ذاتى .

(٢) چيمس : معنى الصدق ص ٧٤ — ٧٦ .

ميتافيزيقا التعدد عند شلر :

ونظرية شلر الإنسانية فى الصدق قائمة على نظرية إنسانية أخرى فى تصور الوجود . يرى شلر أن الإنسان هو صانع الصدق وأنه كذلك صانع الوجود ونظريته الميتافيزيقية تعددية مثل نظرية چيمس . ولقد استهزأ الناس بشلر حين قال إن الإنسان صانع الوجود وخالقه وكان استهزاؤهم له سوء فهم لمذهبه .

ومن غير المعقول أن يعتقد شلر أن الإنسان خالق الوجود . بل إنه سلم بالمذهب الواقعى فى المعرفة وهو أن العالم المادى مستقل عن الإنسان سابق فى وجوده عليه . ثم يقول إن الوجود كما نعرفه ناقص يحتاج منا إلى فعل لإتمام ما به من نقص — هذا ما عنى به شلر فى فكرة خلق الإنسان للعالم . — وهذا يسوقنا إلى تصور شلر للعالم أو تصوره للتجربة .

يقول شلر إن الواقعة — بأوسع معانيها — هى ما يقع تحت التجربة وبذلك يشمل هذا التعريف الخيالات والأوهام والأخطاء والتخليط . ومن هنا كانت الواقعة سابقة على التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حقيقة . ولكى نفهم الواقعة ينبغى أن نسميها الوجود الأول Primary Reality [١] وهو السابق على كل كل وجود جزئى . إن هذا العالم الذى نعيش فيه أشبه شيء بالوجود الأول ويجب علينا أن نغيره وأن نعدل ما به وأن ندخل عليه إضافات من صنعنا حتى نستطيع الحياة فيه . يقول شلر : « لم نصنع الوجود لكنا وجدناه وحين رأيناه وجدناه غير كاف وبدأنا نعمل فيه . إن الوجود كما هو أمامنا عماء لا دلالة له . وهو المادة الخام فى الكون »[٢] ويتصور شلر أن هذا العالم محتاج إلى مجهود منا وبدون هذا المجهود لن توجد وقائع بالنسبة لنا . ويعتقد أننا بإضافاتنا هذه ، نصنع العالم وبصناعتنا هذه نصنع الصدق . ومعنى ذلك أن المعرفة الإنسانية موجهة لأغراض الإنسان ويجب أن يكون العالم مجال تحقق هذه الأغراض

---

(١) الوجود الأول عند شلر هو التجربة الأصيلة عند جيمس ولكن بينما جعل شلر فكرته بداية لصناعة ما يخدم الإنسان فى الكون نرى جيمس يجعلها نقطة بداية لرفع التمييز بين الشعور والعالم .

(٢) شلر : دراسات فى المذهب الإنسانى ص ١٨٧ .

وذلك بأن نجعله موضع اهتمامنا ورغباتنا وأهدافنا . وإذن فمعرفتنا له معناها البحث فيه للوصول إلى وقائع تحقق ما لنا من رغبات وأغراض . وبذا نكون خالقين لمعرفتنا ولوجودنا .

تبرير الاعتقاد الدينى عند شلر :

أعجب شلر بإرادة الاعتقاد لوليم جيمس ، واعتقد بالمصادرة القائلة بأن من الممكن الاعتقاد بأشياء لم نستطع أن نبرهن بالعقل على صدقها ، ولكن طبيعة الإنسان تقبلها . واتخذها وسيلة لتبرير الإيمان . ولكن شلر بحث فى الإيمان بحثاً جديداً أضاف إضافات إلى أفكار جيمس الاعتقادية .

أعلن شلر أن العقل ليس ملكة ، وإنما يقوم مقام عادات اكتسبها الناس من قديم ، ووجدوا لها نفعاً أكيداً فى سلوكهم الناجح فى الحياة . فكأن الأحكام أو الأفكار ما هى إلا حيلة صناعية أقامها الإنسان للتكيف مع التجربة.

وينتقل شلر من ذلك إلى القول بأن الفكر ينطوى على استخدام تصورات ومبادئ مثل الذاتية وعدم التناقض . وكان ينظر إليها على أنها بديهيات ضرورية ولكنه يرى أنها مصادرات : بمعنى أن الفكر وصل إليها لا بطريق قبلى ، وإنما وصل إليها بحكم تكيفه مع البيئة وبفضلها. وهذا يتضمن أن مصدرها التجربة .

وإذن فلا توجد بديهيات وإنما توجد مصادرات . وبمعنى آخر لا توجد ضروريات وإنما توجد فروض أوحت بها التجربة وقبلناها ولكن لم نستطع أن نبرهن على صدقها . وبالرغم من ذلك فلها قيمة عملية فى سلوكنا .

إن التفكير إذن قائم على مصادرات . والمصادرات لم تخضع لبرهان وإنما موضوع إيمان . ومن هنا أصل إلى تعريف شلر للإيمان الدينى . يقول : « الإيمان اعتقاد بشىء أنت تعلم أنه غير صادق ، أو الإيمان موقف عقلى يمكننا من الاعتقاد بأشياء مرغوب فيها قبل أن نبرهن عليها ، مع وجود الأمل فى أن هذا الموقف قد يمكننا من تحقيقها . . . إن الإيمان موقف للإرادة وليس كل العقل ؛ وبذا يتضمن المخاطرات . ويلزمنا أن نحقق الإيمان ، ويكون ذلك بالوصول

إلى نتائج عملية[1] ويفسر شلر ذلك بأن واجب الإنسان افتراض صدق الإيمان والسلوك بمقتضى هذه الفروض والمصادرات .

ويتخذ شلر نفس طريقة چيمس فى الثورة على أعداء الدين بقوله إن فروض الدين كفروض العلم : إن العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحاً انتظاراً لتحقيقه . والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك إذ يسلم بفروضه وينتظر نتائجها العملية . وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الغرض العلمى يتم فى وقت أقصر من تحقيق الغرض الدينى[2] .

المذهب الإنسانى فى أمريكا :

وكما تلقى چيمس مبدأ پيرس البرجماتى ، وحوله لأغراض خلقية ودينية وتربوية كذلك تلقى الأمريكان المذهب الإنسانى وجعلوه اتجاها دينيا فقط على نسق (ديانة الإنسانية) لأوجست كونت لدرجة آذت شلر وجعلته يقول إن مذهبه الإنسانى نظرية فى المعرفة فقط .

ولقد صيغ المذهب الإنسانى فى أمريكا فى (بيان الإنسانيين) A Humanist Manifesto ونشر فى سنة ١٩٣٣ وأمضاه كثيرون[3] وتضمن البيان نقطاً كثيرة أذكر أهمها .

١ — الكون موجود بذاته وليس مخلوقاً .

٢ — الإنسان جزء من الطبيعة وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها .

٣ — لا ثنائية بين العقل والبدن وأن النظرة العضوية إلى الحياة نظرة صادقة .

٤ — ثقافة الإنسان الدينية ليست إلا نتاج التطور التدريجى الناشىء من التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية والوراثة الاجتماعية .

٥ — لا تقبل طبيعة الكون أى ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية .

٦ — لقد ولى الزمن الذى كان يعتقد الناس فيه بالدين وبالله .

٧ — يتركب الدين من الأفعال والتجارب والأهداف التى لها دلالات

---

(١) Schiller, Studies in Humanism pp. 35-8.

(٢) Ibid : pp. 358-364.

(٣) أمضى البيان E.A. Burtt وجون ديوى و J.H. Randall و Sellars وغيرهم.

فى نظر الإنسان ومن هنا زال التمييز بين المقدس والمادى .

٨ — أن التحقيق التام للشخصية الإنسانية هدف الإنسان .

٩ — يُعبر عن الانفعالات الدينية بالإحساسات الشخصية والجهود الجماعية التى تحقق الرفاهية الاجتماعية .

١٠ — لا توجد إذن انفعالات دينية ومواقف للناس تربطهم بوجود خارق للطبيعة[١] .

ب — جون ديوى[٢]

چون ديوى عملاق من عمالقة الفلسفة المعاصرة بلا نزاع . وتشهد بذلك مؤلفاته التى قد لا تدخل تحت حصر سواء فى عددها وفى تنوع الموضوعات التى خاضها . وإن مقارنة بسيطة بينه وبين زميله برتراند رسل الذى يقال إنه ضرب الرقم القياسى فى كثرة التآليف ، تجعلنا نحكم أن ديوى أكثر تأليفاً ، بل أشد عمقاً وأصالة فى بعض الموضوعات[٣] .

(١) W.H. Werkmeister : A History of Philosophical Ideas In America. Ronald Press. Co. N.Y. 1949. pp. 5800-1.

(٢) ولد ديوى فى برلنجتون Burlington بولاية فرمونت Vermont سنة ١٨٥٩ (تلك السنة التى ظهر فيها أصل الأنواع لداروين ، وتلك السنة التى كان يناهز وليم جيمس العشرين من عمره ؛ وكان يضع تشارلز بيرس فى هذه السنة النتائج الميتافيزيقية والمنطقية لنظرية التطور فى الوقت الذى كان كل العلماء عاكفين فقط على النتائج الطبيعية والبيولوجية النظرية) . ودخل ديوى جامعة فرمونت وهو فى السادسة عشرة . ولما أخذ إجازتها درس فى المدارس الثانوية ثلاث سنين ، دخل بعدها جامعة جونز هوبكنز كمعيد للفلسفة حيث كان بيرس أستاذاً هناك . ونال الدكتوراه فى الفلسفة من هذه الجامعة سنة ١٨٨٤ . وأصبح ديوى أستاذاً للفلسفة فى جامعة شيكاغو سنة ١٨٩٤ . واستطاع أن يؤسس فى شيكاغو مدرسته التجريبية المشهورة التى كان لها الفضل فى خلق آرائه التربوية الأصيلة . وأصبح ديوى أستاذاً للفلسفة فى جامعة كولومبيا سنة ١٩٠٤ وظل هناك حتى اعتزل الخدمة فى سنة ١٩٣٠ . ومات ديوى فى أول يونيو سنة ١٩٥٢ .

(٣) كتب رسل فى موضوعات التربية والتعليم هاوياً معتمداً على قراءاته فى علم النفس وخبرته العملية . أما ديوى فكتب فى التربية محترفاً واضعاً لها مبادئها وأصولها وأفكارها الجديدة التى ترتبط دائماً باسمه .

وجون ديوى عملاق أيضاً لأنك تجد من العسير صياغة فلسفته فى قضايا قصيرة موجزة : لقد كتب وألف مدة خمسين عاماً أو تزيد[1]. واقتضى ذلك منه أن تتطور أفكاره على مر الزمن ، بالإضافة إلى أنك قد تقف أحياناً على تفسيرات متعددة لاتجاه بعينه وتتردد أى التفسيرات يعبر عن الرجل . كان ديوى قد بدأ حياته متشيعاً لمذهب هيجل مدافعاً عنه ؛ ولكنه عاد فأنكره بعد حين ، أو وجّهه وجهة أخرجته من محتواه الأصيل. وكذلك أعلن أول مرة إنكاره لكل ميتافيزيقا ، ثم عاد فأثبتها على نحو معين . ولقد تكلم ديوى كثيراً عن أصالة الفكر الإنسانى ووظيفته الأساسية الخالقة فى المعرفة كما تكلم كثيراً أيضاً فى أصالة الواقع واعتباره المصدر الوحيد للمعرفة بحيث نتردد أيهما جوهر فلسفته . وهكذا .

أما إذا حددت نفسى بالاتجاه البرجماتى عند ديوى دون العناية بالنظريات الفلسفية الأخرى له ، فيمكن التمهيد لهذا الاتجاه بقضايا موجزة .

بمن تأثر ديوى ؟

قلتُ إن ديوى آمن بأفكار هيجل الميتافيزيقية فى بداية حياته الفلسفية ، علّمه هيجل أن الواقع عملية Process تنتهى إلى غاية هى الوصول إلى الوجود المطلق ، وأن مطلب الإنسان وسعيه نحو الحقيقة جزءٌ من أداء هذه العملية ، وعلمه أيضاً أن الحقيقة التى يبحث عنها الإنسان فى تطور ونمو ، وأن غايته الوصول إلى المطلق أى مطابقة الفكر لعقل خالد منذ البداية .

ولكن ديوى كان — بالإضافة إلى ميوله المطلقة — ذا روح علمية تجريبية إذ كان يعتقد أن مناهج العلوم الوضعية ينبغى أن تكون أساس البحث الفلسفى ولذلك ثار على فلسفة هيجل المطلقة أو لاءم بين ما فيها من أسس وما وصل العلم إليه من نتائج : أخذ من هيجل أن الواقع عملية وأن الحقيقة التى يهدف إليها الإنسان متطورة . وأنكر عليه أن الواقع يتجه إلى مطلق وأن الحقيقة

---

(١) أول كتب ديوى هو Psychology ونشر سنة ١٨٨٧ وآخر كتبه The Theory of Inquiry ونشر سنة ١٩٣٨ .

الإنسانية تطابق حقيقة مطلقة خالدة ــ بل أعلن ما هو أكثر من ذلك إذ يقول إن الوجود ليس نسقاً ثابتاً وليس نسقاً على الإطلاق وإنما هو جملة من الأشياء المتغيرة التى تنمو وتتطور على الدوام .

وتأثر ديوى بدارون ونظريته التطورية فى البيولوجيا كما تأثر بمذهب هيجل . اقتنع ديوى أن البيولوجيا ينبغى أن تكون أساس العلوم والبحث الفلسفى ، فبدلا من النظر إلى أساس رياضى أو ميتافيزيقى للمعرفة يجب اتخاذ البيولولوجيا أساساً لنظرية المعرفة ؛ ولم يعد الإنسان ــ فى رأيه ــ كائناً مفكراً ، بقدر ما هو كائن بيولوجى وظيفته التكيف بل هو هدفه . ومقولات هذا الهدف ينبغى أن تكون التفكير الكائن العضوى والبيئة والتطور والملاءمة .

ولقد انتفع ديوى بنظرية التطور لدارون وبمبادئ علم النفس لوليم چيمس فى الوصول إلى نظرية تطورية للعقل الإنسانى حين رأى أن العقل ليس جوهراً ممايزاً للبدن ، وإنما العقل وظيفة ، أو موجّهٌ لغرض ، ومحقق لهدف هو تحقيق التكيف البيولوجى ، وأنه وسيلة للإنسان فى الملاءمة بينه وبين ما حوله من بيئات .

فإذا أضفت إلى تأثير هيجل ودارون وچيمس معاصرته لپيرس[1] وقبوله للمعيار البرجماتى فى الصدق أمكننى أن أرى تلك المؤثرات مدخلا لفهم فلسفة ديوى .

مذهب الوَسَلِيَّة Instrumentalism عند ديوى :

عدل ديوى عن استخدام الكلمة براجماتزم واضعاً كلمة أخرى هى (مذهب الوسلية) ليشير إلى اتجاه برجماتى خاص به .

والحق أن مذهب الوسلية ليس مذهباً بقدر ما هو منهج ارتآه ديوى أساساً للمعرفة الصحيحة . ومن الملاحظ أن ديوى يمتاز على چيمس وشلر بأنه وجه اهتماماً كبيراً للمنطق ، وصرح كثيراً بأنه يؤسس قواعد منطق تجريبى وأن

---

(١) كان ديوى تلميذاً لبيرس فى جامعة جونز هوبكنز وكان عضواً عاملا فى النادى الميتافيزيقى الذى ولدت فيه البراجماتزم . ويقال إن ديوى لم يأخذ فلسفة بيرس مباشرة من صاحبها . وإنما بدأ حياته الفكرية بالرجوع إلى فلسفة جيمس ، ثم الوصول إلى فلسفة بيرس من أستاذ آخر هو J.S. Morris وبعد ذلك رجع إلى كتب بيرس نفسه .

بداية عمله هى إنكار أى قاعدة أو أى مبدأ قبلى وينبغى أن تشتق كل القواعد والمبادئ المنطقية من التجربة ، أو من تفاعل الإنسان مع البيئة .

وبهذا يمكننا فهم مقصد ديوى الوسلى . يقول ديوي : « الوسلية محاولة لتأليف نظرية منطقية دقيقة فى التصورات والأحكام والاستدلالات فى صورها المتنوعة ، بالانتباه أولا إلى وظيفة الفكر فى تحديد النتائج المستقبلة تحديداً تجريبيا . ومعنى ذلك . . أن المذهب الوسلى ليس نظرية فى هذا الحكم أو ذاك الجزئى المرتبط بمادته الخاصة ولا بما يتضمنان من أشياء جزئية ، وإنما هو تأسيس نظرية فى الصور العامة للأفكار والاستدلالات[1] .

ومن هذا يمكن فهم مذهب ديوى البرجماتى وهو مذهب منطقى يهدف إلى تحديد تحديد النتائج المستقبلة للأفكار .

ولكى يمكن فهم هذا المذهب يصح أن أمهد له بأشياء :

ما البحث ؟ What is Inquiry

يعرف ديوى البحث بأنه التحويل الموجه فى تمييزاته وعلاقاته الأساسية لتحويل عناصر الموقف فى كل موحد . وبمعنى آخر « يهتم البحث بالتغييرات الموضوعية للأشياء الموضوعية » .

إن البحث عند ديوى ينشأ نتيجة تفاعل الإنسان مع البيئة — هذا التفاعل يمكن الإنسان من الوصول إلى مبادئ وقواعد من التجربة على أساسها يعمل. وظيفة هذه العملية التى يقوم بها العقل يسميها ديوى بالبحث . وبمعنى أوضح هو تلك العلاقة المتبادلة بين الكائن العضوى والبيئة .

ما العقل عند ديوى ؟

يعتقد ديوي أن الإنسان كائن بيولوجى متطور عن مراحل متدرجة من التكيف مع البيئة . واشتق ديوى من هذا الاعتقاد طبيعة المعرفة فرأى أنها ما

---

(١) Dewey : Development of American Pragmatism
وهى إحدى مقالات كتاب فلسفة القرن العشرين لرونز .

يكيف الإنسان للبقاء . وبذا يصبح التفكير وسيلة بيولوجية لتحقيق التكيف أو يصبح العقل هو القدرة على التكيف فى المواقف الجديدة[١] — هذا ما تعلمه ديوى من دارون . وتعلم ديوي من چيمس أن العقل ليس مجرد متفرج Passive Spectator عما يدور بالكون وإنما هو خالق نتائج معينة فى هذا الكون — وهذه النتائج موضوعية وثابتة ومستمرة يمكن دراستها كسائر الوقائع التاريخية الموضوعية . بل لعل هذه النتائج أكثر دقة ويقينا وعن طريقها يعمل العقل[٢] .

وإذا أردنا أن نتتبع منشأ المذهب الوسلى عند ديوى رأيناه كامناً فى فكرتين : فكرة قال بها وليم چيمس ، وأخرى نادى بها كثيرون وعلى رأسهم بردجمان P.W. Bridgman

أخذ ديوى من جيمس أن الأفكار الصادقة هى ما لها أثر على السلوك واستخدم چيمس هذا الأساس فى حل مشاكل الدين والأخلاق فرأي أن الفكرة التى يؤدى الاعتقاد بها إلى تكيف الإنسان فى حياته الدينية والعاطفية فكرة صحيحة . عتب ديوى على چيمس أنه حصر هذا الأساس فى المجال الانفعالى فحسب — وأراد ديوي أن يسير بأساس چيمس إلى نهايته من وجهة منطقية .

يقول ديوى : « . . نرى أن چيمس كان ينظر إلى الأفكار والنظريات على أنها وسائل نافعة فى تكوين الوقائع المقبلة بطريقة معينة . ولكن اتجه چيمس برأيه إلى المظاهر الخلقية لهذه النظرية — تلك التى سماها بالمليورزم Meliorism أو المثالية الخلقية . . . ولم يحاول أن يتقدم بنظرية كاملة فى الصور والتراكيب للعمليات المنطقية المؤسسة على الأفكار[٣] .

---

(١) Bahm : Philosophy; An Intorudction, Wiley, N.Y. 1953. p. 159.

(٢) Classic American Philosophers. Edited by M., Fisch. Y. Appleton. Century Proft. p. 332.

(٣) ديوى : (تطور البرجماتزم الأمريكية) ص ٤٦٣ .

أماما أخذه ديوى من الأستاذ بردجمان فهو المذهب الإجرائى Operationism[1] وخلاصته أن معنى أى تصور قائم فى مجموعة من عمليات أو أن التصور ما هو إلا مجموعة متسقة من الإجراءات .

هاتان الفكرتان وجهتا ديوى نحو القول بالمذهب الوسلى . أراد أن يجعل الأفكار والنظريات وسيلة لمعرفة منطقية لا لعقائد عاطفية ، وأراد كذلك أن يجعل كل قيمة الأفكار فيما وراءها من عمليات جزئية حسية ؛ وبمعنى آخر أراد ديوى أن يجعل للفكرة نتائج عملية هى مجموعة من العمليات الجزئية ولذا قال : « طبيعة الأفكار قائمة فى صورة عمليات تقوم بها وأن صحة الأفكار تقاس بنتائج هذه العمليات[2] » .

ومن هنا يمكن فهم نظرية الوسلية عند ديوى إذا ربطنا بين كل المؤثرات السابقة :

الإنسان كائن يريد التكيف مع البيئة ، وأن عقله وأفكاره وسائل لتحقيق هذا التكيف ، ولن يكون للفكر قيمة إلا إذا كان له نتيجة عملية ، ومعنى النتيجة العملية أن تظهر عن صدق الفكرة عمليات جزئية حسية . وإذن فمعيار الصدق فى الفكرة أو القضية — عند ديوى — هو أن تكون لها نتائج فى صورة عمليات جزئية — أما هل يرى ديوى أن تلك العمليات ينبغى أن تكون فعلية

---

(١) المذهب الإجرائى معناه القول بأن معنى أى تصور قائم فى مجموعة من العمليات الجزئية والحسية وأن دلاله أى قضية كائنة فيها إذا كان يمكن اختبارها عن طريق عمليات جزئية تنطوى عليها . من هنا يقول المذهب إن دلالة القضايا لا بد وأن تكون دلالة تجريبية دائماً . ويميز المذهب إذن بين القضايا الصورية والتجريبية فالأولى تنقصها دلالات تجريبية وأن القضايا الثانية تكون صحيحة إذا وجدت لها نتائج فى صورة عمليات حسية .

ولهذا المذهب ناحيتان : ناحية فى علم الطبيعة إذ يطيح بتصور الزمان أو المكان على أنهما مطلقان وإنه استغل نظرية النسبية فى إمكان تحديد عمليات حسية يمكن على أساسها قياس الزمان والمكان . ولقد كتب بردجمان كتاباً عن صلة المذهب بالفيزياء الحديثة وعنه أخذ ديوى آراءه .

ومذهب الإجراء هذا له صلة بعلم النفس بل يوجد فرع فى علم النفس اسمه بعلم النفس الإجرائى Operational Psy. وهو مرتبط ارتباطاً شديداً بعلم النفس السلوكى لواطسن .

(٢) Dewey : A quest For Certainty. p 111.

فى الحاضر أو ممكنة فى المستقبل فأمر جدير بالبحث لأنه مصدر سوء فهم هذا المذهب عند ديوى وقبل ذلك يصح أن أمهد له .

لا يرى ديوى الفكرة التى لها نتائج عملية صادقة والتى ليست لها نتائج عملية كاذبة وإنما يسمى الأولى فكرة مرضية Satisfactory ، والثانية غير مرضية . أو فكرة حسنة وفكرة رديئة .

ويفسر ديوى كلامه هذا بقوله إن الأفكار وسائل لغايات — هى تحقيق تكيف الإنسان مع البيئة ؛ ويفهم ديوى البيئة بنوعيها : الطبيعية والاجتماعية . يجب أن تكون الأفكار وسائل تكيفنا مع الطبيعة بمعنى إدراكها وفهمها وتوجيهها والتحكم فيها والسيطرة عليها .

أما معنى أن الأفكار وسيلة لتكيفنا مع البيئة الاجتماعية فهو أنها تؤدى إلى القيام بأهداف معينة والاستفادة منها ، وإذا نظرنا نظرة فاحصة سنجد أن تلك الأهدا ف صادرة عن المجتمع ذاته . فإذا حققت الأفكار هذه الغايات كانت مرضية وإلا كانت غير مرضية .

كأن ديوى يقول إن الفكرة مرضية إذا كانت نتائجها ملبية لحاجات الإنسان وغير مرضية إذا لم تحقق هذه الحاجات . وديوى لا يعترض على هذا التفسير ولكنه كان مثار اعتراضات كثيرة . أذكر اعتراض رسل على هذه النظرية لديوى فى الصدق .

يقول رسل : « افرض أنك قلت لى : (هل شربت القهوة مع طعام الافطار صباح اليوم ؟ لو كنتُ شخصاً عادياً سأحاول أن أتذكر . ولكن لو كنتُ تلميذاً لديوى فسأقول : انتظر لحظة يجب أن أحاول تجربتين قبل أن أخبرك . سأحاول أولا أن أعتقد أنى شربت القهوة وألا حظ النتائج ثم أحاول أن أعتقد إنى لم أشربها وألاحظ النتائج . ثم أقارن بين المجموعتين من النتائج لأرى ما هى النتائج التى أجدها مرضية . فإذا فضلت مجموعة على الأخرى سأقرر الجواب . وإلا سأعترف أنه لا يمكن الإجابة على السؤال »[1].

---

(١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٨٢٥ .

سوء فهم مذهب الوسلية :

ولقد كانت نظرية الوسلية مثار سوء فهم من كثيرين إذ ربط الناس بين نتائج الفكرة العملية وبين التكيف وفهموا أن الوسلية إذن هى أن الأفكار وسيلة لتكيف الإنسان مع الحياة اليومية .

وحين علم ديوى بذلك أعلن أن هذا التفسير سوء فهم لنظريته . إنه لم يكن يقصد أن الفكرة وسيلة لرضى أو تكيف ، وإنما يقصد أن تكون الفكرة وسيلة لأفكار أخرى فمذهب الوسيلة ينطوى فى أساسه على النتائج المستقبلة للفكرة[1] — لا النتائج الراهنة .

« إن المذهب الوسلى نظرية لا عن الكفاية الشخصية وإنما عن موضوع العلم الحقيقى كما نجده فى تعريفات الفيزياء[2] . أو أن للمعانى قيمة دلالة بقدر مالها آثار ونتائج على بعضها بعضاً ويؤيد ذلك أن ديوي حين يذكر كلمة (عملى Ptactical) يعنى بها أي نتائج دون أن يحددها بالنتائج البيولوجية أو الاجتماعية — أى نتائج تملكها الفكرة . كأن معنى (عملى) هو الإشارة إلى المستقبل فقط[3] .

وهنا اختلف تفسير الفلاسفة للمذهب الوسلى : رأى البعض أن معناه أن الأفكار وسائل لتحقيق تكيف الإنسان مع البيئة، وكتب ديوى نفسه مليئة بالنصوص المؤيدة لذلك . ورأى البعض أن معنى المذهب أن الأفكار والنظريات وسائل لأفكار ونظريات أخرى وذلك لكى يتم بناء العلم . ونصوص ديوى ناطقة بهذا المعنى أيضاً .

أرى أن حل الإشكال هو فى الفحص عن مدى اعتقاد ديوي بنظرية

---

(١) قارن ذلك بقول بيرس : « ليس من الضرورى أن يوجد المفسر (الدلالة) حالا وفى الوقت الحاضر وإنما يكفينا مفسر يتم فى المستقبل in futuro » . ج ٢٠٢٠٩ .

(٢) Werkmeister : A History of Philosophical Ideas In America p.555.

(٣) Ibid.

الإجراء فإنه إذا كان ديوى معتقداً بها على نحو مطلق فإن ذلك يؤدى إلى الاعتقاد بأن مذهب الوسلية مذهب يرى للأفكار نتائج جزئية حسية فعلية حاضرة لا مستقبلة لأن معنى العمليات الجزئية قائم فى الوقت الحاضر ولا معنى للعمليات الجزئية فى وقت مستقبل. أما إذا كان إيمان ديوى بنظرية الإجراء

للعمليات الجزئية فى وقت مستقبل . أما إذا كان إيمان ديوى بنظرية الإجراء

ضعيفاً فإن معنى مذهبه الوسلى هو أن الأفكار عبارة عن بناء نسق العلم بعضها فوق بعض وأن بعضها وسيلة لبعض، وأن النتائج العملية للفكرة ترادف النتائج المحددة الجزئية التى يمكن أن ينشأ عنها بحث فى المستقبل . وهنا يصل إلى اتفاق مع بيرس .

مختارات من كتب وليم جيمس

ترجمة النص الأول :

المنهج البرجماتى

إن المنهج البرجماتى — فى أساسه — منهج يضع حدا للمناقشات الميتافيزيقية التى قد لا تنتهى بدونه . هل العالم واحد أم كثير ؟ مسيّر أم به حرية ؟ مادي أم روحى ؟ إن أيا من هذه الأفكار تقال على العالم ، وقد لا تنتهى المناقشة فى أمثال تلك الأفكار . يحاول المنهج البرجماتى فى مثل تلك الحالات أن يفسر كل فكرة بمتابعة نتائجها العملية ؛ فمثلا ما الاختلافات العملية التى تحدث لفرد ما فى حالة صدق هذه الفكرة أو تلك الفكرة ؟ فإذا لم نتمكن من الوصول إلى اختلاف عملى ، فالفكرتان تعنيان شيئاً واحداً من الناحية العملية ، وتصير كل مناقشة إذن عقيمة . حين نكون فى مناقشة جادة ينبغى أن نكشف عن خلاف عملى لابد أن ينشأ عن صدق هذا الجانب أو ذاك .

وإن نظرة إلى تاريخ الفكرة لتظهرنا تماماً على معنى براجماتزم ؛ فاللفظ مشتق من كلمة يونانية بمعنى العمل ، ومن هذه الكلمة استخرجنا كلمات مثل « مران » و (عملى) . ولقد كان الأستاذ بيرس أول من استخدمها فى الفلسفة عام ١٨٧٨ . فقد أشار فى مقال عنوانه « كيف نوضح أفكارنا » إلى أن معتقداتنا إنما هى فى الحقيقة قواعد للعمل ؛ ثم قال إنه لكى تتضح دلالة الفكر فإننا محتاجون فحسب إلى تحديد السلوك الملائم الذي ينشأ : إن السلوك هو الدلالة الوحيدة لدينا . إن الواقعة الواضحة فى أعماق تمييزنا بين الأفكار — مهما كانت تلك الأفكار خفية المعنى — هى أنه لا يوجد تمييز فكرى أدق وأوفى من أن يتألف من اختلاف ممكن فى العمل . وللحصول على الوضوح

التام فى أفكارنا عن موضوع فإننا محتاجون إلى الاهتمام فحسب بالآثار العملية الممكن تصور أن هذا الموضوع يتضمنها — أى ما الاحساسات التى نتوقعها منه ، وما الإستجابات التى يجب أن نجهز أنفسنا لها . إن فكرتنا عن هذه الآثار — سواء منها ما كان مباشراً أو بعيداً — هى بالنسبة لنا كل فكرتنا عن هذا الموضوع .

هذا مبدأ بيرس وهو المبدأ البرجماتى .

Pragmatic Method. ٤٣–٤٢ص Pragnatism النص الأول : من كتاب

The pragmatic method is primarily a method of settling metaphysical disputes that otherwise might be interminable. Is the world one or many ? fated or free ? material or spiritual ? here are notions either of which may or may not hold good for the world; and disputes over such notions are unending. The pragmatic method in such cases is to try to interpret each notion by tracing its respective practical consequences. What differences would it practically make to anyone if this notion rather that notion were true ? If no practical difference whatever can be traced, then the alternatives mean practically the same thing, and all dispute is idle. Whenever a dispute is serious, we ought to be able toshow some practical difference that must follow from one side or the other's being right.

A glance at the history of the idea will show you still better what pragmatism means. The term is derived from the same greek word πραγμα, meaning action, from which our words practice and practical come. It was first introduced into philosophy by Mr. Peirce in 1878. In an article entitled 'How to make our ideas clear', Mr. Peirce, after pointing out that our beliefs are really rules for action, said that, to develop a thought's meaning, we need only determine what conduct it is fitted to produce : that conduct is for us its sole significance. And the tangible fact at the root of all our thought distinctions, however subtle, is that there is no one of them so fine as to consist in anything but a possible difference in Practice To attain perfect clearness in our thoughts of an object, then, we need only consider what conceivable effects of a practical kind the object may involve, what sensations we are to expect from it, and what reactions we must prepare. Our

Conception of these effects, whether immediate or remote, is then for us the whole of our conception of the object.

This is the principle of Peirce, the principle of Pragmatism.

ترجمة النص الثانى :

الاتجاه البرجماتى

يمثل المنهج البرجماتى إتجاهاً معروفاً فى الفلسفة تمثيلا تاماً هو الاتجاه التجريبى . . . يتجاهل البرجماتى دائماً وبإصرار مجموعة من عادات راسخة لدى الفلاسفة المتخصصين عزيزة عليهم . إنه يبعد نفسه عن التجريد ، والنقص ، والحلول اللفظية ، والأسباب القبلية الرديئة ، والمبادئ الثابتة ، والمذاهب المغلقة ، وإدعاء مطلق أو مصادر أولى . ويتجه البرجماتى نحو ما هو فى متناول الحس ، ونحو الدقة ، والوقائع ، والفعل ، والقوة . إن ذلك يعنى أن للمزاج التجريبى نفوذه وسلطانه ، وأن المزاج العقلى قد ضعف وخارت قواه . . .

إننا نجد أن المنهج البرجماتى فى نفس الوقت لا يقدم نتائج معينة ؛ إنه منهج فحسب . . ليست له عقائد يقررها تقريراً حاسماً ، وليست له نظريات وليس غير منهج . إنه يقف وسط نظرياتنا — كما قال عنه الفيلسوف الإيطالى الشاب پاپينى — كالممر وسط الفندق إذ يطل على عدد كبير من الحجرات قد تجد فى حجرة رجلا يؤلف كتاباً فى الالحاد ، وتجد فى حجرة أخرى رجلا راكعاً يطلب الإيمان والقوة ، وتجد فى حجرة ثالثة عالماً كيماوياً يبحث فى خصائص الأجسام ، وتجد فى حجرة رابعة من يعكف على مذهب فى الميتافيزيقا المثالية ، وفى خامسة من يكشف استحالة الميتافيزيقا . ولكل أولئك ذلك الممر ، ويجب أن يسيروا فيه جميعاً إذا أرادوا سبيلا عملياً للدخول إلى حجراتهم أو الخروج منها .

لا يعنى المنهج البرجماتى إذن نتيجة خاصة ، لكنة مجرد اتجاه نتجه به : اتجاه بعيد عن الأشياء الأولى والمبادئ والمقولات ، وافتراض الضرورة ؛ واتجاه إلى الأشياء القريبة ، والثمرات ، والنتائج ، والوقائع .

النص الثانى : من كتاب :

Pragmatic Attitude.

Pragmatism represents a perfectly familiar attitude in philosophy, the empiricist attitude... A pragmatist turns his back resolutely and once for all upon a lot of inveterate habits dear to professional philosophers. He turns away from abstraction and insufficiency, from verbal solutions, from bad a priori reasons, from fixed principles, closed systems and pretended absolutes and origins. He turns towards concreteness and Adequacy, towards facts, action and power. That means the empiricist temper regnant and the rationalist temper sincerely given up...

At the same time it does not stand for any special results. It is a method only... It has no dogmas and no doctrines, save its method. As the young Italian pragmatist Papini has well said, it lies in the middle of our theories, like a corridor in a hotel. Innumerable chambers open out of it. In one you may find a man writing an atheistic volume; in the next some one on his knees praying for faith and strength; in a third a chemist investigating a body's propertiess In a fourth a system of idealistic metaphysies is being excogitated; in a fifth the impossibility of metaphysics is being shown. But they all own the coridor, and all must pass through it if they want a practicable way of getting into or out of their respective rooms.

No particular result then, but only an attitude of orientation, is what the pragmatic method means. The attitude of looking away from first things, principle, categories, supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts.

ترجمة النص الثالث :

التصور البرجماتى للصدق

الصدق خاصة لبعض أفكارنا كما يخبرك به أي معجم . ويعنى الصدق مطابقة تلك الأفكار للواقع ، كما يعنى الكذب عدم مطابقتها له . . .

ويتساءل المذهب البرجماتى تساؤله المألوف : « افرض أن فكرة ما أو اعتقاداً ما صادق ، فما الاختلاف المحسوس الذى يتركه صدقه فى الحياة الراهنة لإنسان ما ؟ وكيف نحقق هذا الصدق ؟ وما الخبرات التى قد تختلف عن تلك التى نحصل عليها فى حالة كذب الاعتقاد ؟ وباختصار ما القيمة الفورية التعاملية للصدق بألفاظ تجريبية ؟ » .

وحين يسأل المذهب البرجماتى هذا السؤال ، يكون جوابه أن الأفكار الصادقة هى ما يمكننا أن نتمثله ، ونثبت صحته ، وندعمه ، ثم نحققه . والأفكار الكاذبة هى ما لا يمكننا تمثله ولا إثبات صحته ولا تدعيمه وتحقيقه . ذلك هو الفرق العملى الذى تمنحه إيانا الأفكار الصادقة ، ولذلك فهو معنى الصدق ، إذ أنه كل ما نعرفه عنه . .

وليس الصدق فى الفكرة خاصة راكدة ساكنة فيها ، ولكنه شىء يحدث للفكرة ، أى تصبح الفكرة صادقة : تصبح صادقة بعدد من الحوادث . إن صدقها فى الحقيقة حادثة أو عملية : عملية تحقيق ذاتها — عملية تحقيقها .

وللواقع معان فأما أن يكون المقصود به الوقائع المحسوسة ، أو أنواع الأشياء والعلاقات المدركة بين تلك الأشياء إدراكاً حدسياً ، ويقصد به فوق ذلك ثالثاً هيكل الحقائق الأخرى التى حصلنا عليها من قبل ، وهو مالا يكون اهتمامنا به أقل من اهتمامنا بأفكارنا الجديدة عن الأشياء . . .

وجعل الفكرة نسخة ثانية من الواقع سبيل هام جداً لمطابقتها له ، ولكن

ليس ذلك هو الشيء الأساسي . إن الشيء الأساسي هو عملية تقودنا بها الفكرة . إن أي فكرة تعيننا على أن نتناول الواقع أو ما يحيط به — سواء كان ذلك عملياً أو ذهنياً — ولا تقف عائقاً في سبيل تقدمنا ، وتلائم حياتنا ، وتحقق تكيفنا مع تركيب الواقع كله — إن هذه الفكرة تطابق مطابقة مقنعة حاجاتنا وتلبيها . ونسميها صادقة على الواقع .

من كتاب Pragmatism ص ١٣٢ — ١٤٠

النص الثالث : **Pragmatism's Conception of Truth.** (1)

Truth, as any dictionary will tell you, is a property of certain of our ideas. It means their agreement, as falsity means their disagreement, with reality...

Pragmatism asks its usual question. "Grant an idea or belief to be true", it says, "what concrete difference will its being true make in any one's actual life ? How will the truth be realized ? What experiences will be different from those which would obtain if the belief were false ? What, in short, is the truth's cash-value in experiential terms ?"

The moment pragmatism asks this question, it sees the answer : True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we cannot. That is the practical difference it makes to us to have true ideas; that, therefore, is the meaning of truth, for it is all that truth is known-as.

The truth of an idea is not a stagnant property inherentin it. Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events. Its verity is in fact an event, a process : the process of its verifying itself, its verification...

Realities mean either concrete facts, or abstract kinds of things and relations perceived intuitively between them. They furthermore and thirdly mean, as things that new ideas of ours must no less take account of, the whole body of other truths already in our possession.

... To copy a reality is one very important way of agreeing with it, but it is far from being essential. The essential thing is the process of being guided. Any idea that helps us to deal, whether practically or

intellectually, with either the reality or its belongings, that doesn't entangle our progress in frustration, that fits and adapts our life to the reality's whole setting, will agree sufficiently to meet the requirement. It will hold true with that reality.

ترجمة النص الرابع :

التصور البرجماتى للصدق (٢)

نظريتى هى أن تتم المعرفة بالتنقل خلال الخبرات المتوسطة (التى تتوسط بين الذات والموضوع) ، فإذا لم تؤد بنا الفكرة إلى شيء ما ، أو وجهتنا بعيداً عنه بدلا من توجيهنا إليه فكيف يمكن أن نتحدث بأي حال عن حصولنا على أى صفة معرفية ؟ لا بكل تأكيد ، إذ أن الفكرة ترتبط بالموضوع الجزئى أكثر من صلتها بأى جزء آخر فى العالم الطبيعى حين ترتبط بسلسلة الخبرات المتوسطة . تحدد هذه الحدود المتوسطة ما تسعى إليه وظيفة المعرفة المحدودة . إن الحدود النهائية – التى تقودنا إليها الأفكار والتى تخبرنا بمعنى موضوعها وبما تمنحنا إياه من نتائج – تحقق تلك الأفكار أو ترفضها . إن الخبرات المتوسطة إنما هى أساس لا غنى عنه لعلاقة محسوسة معرفية ، كلزوم المكان وسيطاً فى علاقة المسافة (بين الأشياء) . وتعنى المعرفة – حين نتناولها تناولا حسياً – التنقل المحدد بين الوسائط : من حد أول نبدأ منه (الفكرة) إلى حد أخير (الموضوع الجزئى) تنتهى إليه . وكما أن الوسائط الجزئية مباينة للحدين الأول والأخير وتربط بينهما بعلاقات رابطة مألوفة (قد تكون تلك العلاقات خارجية وقد تكون منطقيه كعلاقة التصنيف) فإنه لا يبدو أن هنالك عنصراً فريداً فى عمليات المعرفة . تقع كل تلك العلاقات فى الخبرة ...

وأنا مضطر إلى القول – مع ديوي وشلر – بأن صدق الفكرة يحدده رضانا عنها وقبولنا لها . لكن الرضا والقبول لفظان ذاتيان ، كالفكرة ذاتها ، وينظر إلى الصدق عامة على أنه موضوعى . إن القراء الذين قبلوا أن الرضا

والقبول علامة وحيدة على الصدق قد لا يزالون يقولون أنى لم أهتم أبداً بالعلاقة الموضوعية القائمة بين الفكرة وموضوعها ، تلك التى تشير إليها كلمة الصدق . . .

وأبدأ بأن أسأل المعترضين أن يحددوا بدقة ما يفهمونه حين يتحدثون عن حقيقة كاملة مطلقة موضوعية ، وسأتحداهم إذن أن يكشفوا لى عن أى وضع يمكن تصوره لهذا النوع من الحقيقة يخرج عما وصفته . ستقع تلك الحقيقة تماماً فى مجال ما قلت من تحليل . . .

يجب أن يتم الصدق بين فكرة وواقع هو موضوع تلك الفكرة ؛ كما يجب أن يكون الصدق محمولا يطابق الفكرة ، لا موضوعها ؛ إذ أن الوقائع الموضوعية ليست صادقة ، أو فى مجال حديثنا الذى نقيد به أنفسنا الآن على الأقل . تلك الوقائع موجودات فحسب ، بينما الأفكار هى التى توصف بصدقها لتلك الموجودات . . . يبدو أعلى درجات الصدق المتصور قائماً فيما يؤدى بنا إلى ملاصقة وتداخل بيننا والموضوع ، أو قائماً فى تبادل الملاقاة والهوية . وهذا ما نفترض أنه يتخذ صورة الإدراك الحسى فى مجال الاعتقاد بما يقوله الذوق الفطرى . . . أنا أصادر هنا بطبيعة الحال على قيام واقع مستقل عن الفكرة التى تعرفه . وأصادر كذلك على أن الرضا والقبول ينشآن — على قدم المساواة — من قربنا من هذا الواقع واتصالنا به ؛ فإذا ما اعترض النقاد على الفرض الثانى فإنى أواجههم بالفرض الأول .

النص الرابع :

Pragmatism's Conception of Truth (2)

My thesis is that the knowing here is made by the ambulation through the intervening experiences. If the idea led us nowhere, or from that object instead of towards it, could we talk at all of its having any cognitive quality ? Surely not, for it is only when taken in conjunction with the intermediate experiences that it gets related to that particular object rather than to any other part of nature. Those intermediaries

determine what particular knowing function it exerts. The terminus they guide us to tell us what object it means, the results they enrich us which verify or refute. Intervening experiences are thus as indispensable foundation for a concrete relation of cognition as intervening space is for a relation of distance. Cognition, whenever we take it concretely, means determinate ambulation through intermediaries, from a terminus adquo to, or towards, a terminus ad quem. As the intermediaries are other than the termini, and connected with them by the usual associative bonds (be these external or be they logical, i.e., classificatory, in character) there would appear to be nothing especially unique about the processes of knowing. They fall wholly within experience...

Like Dewey and Schiller, I have had to say that the truth of an idea is determined by its satisfactoriness. But satisfactoriness is a subjective term, just as idea is; and truth is generally regarded as objective Readers who admit that satisfactoriness is our only mark of truth, the only sign that we possess the precious article, will still say that the objective relation between idea and object which the word truth points. to is left out of my account altogether...

First, I will ask my objectors to define exactly what sort of thing it is they have in mind when they speak of a truth that shall be absolute, complete and objective; and then I will defy them to show me any conceivable standing-room for such a kind of truth outside the terms of my own description. It will fall, as I contend, entirely within the field of my analysis...

To begin with, it must obtain between an idea and a reality that is the idea's object; and, as a predicate, it must apply to the idea and not to the object, for objective realities are not true, at least not in the universe of discourse to which we are not confining ourselves, for there they are taken as simply being, while the ideas are true of them... The maximal conceivable truth in an idea would seem to be that it should lead to an actual merging of ourselves with the object, to an utter mutual confluence and identification. On the common-sense level of belief this is what is supposed really to take place in sense perception...

I am, of course, postulating here a standing reality independent of the idea that knows it. I am also postulating that satisfactions grows pari passu with our approximation to such reality. If my critics challenge this latter assumption, I retort upon them with the former.

(Meaning of truth pp. 141-159)

ترجمة النص الخامس:

الخبرة الأصيلة

نظريتى هى أننا إذا بدأنا بافتراض أنه ليس هنالك سوى مادة أولية فى العالم ، تتألف منها كل الأشياء ، وإذا سمينا هذه المادة الأولية بالخبرة الأصيلة — فمن اليسير إذن أن نفسر المعرفة على أنها علاقة محددة يمكن أن تنتمى إليها كل من عناصر تلك الخبرة . إن العلاقة ذاتها جانب من جوانب الخبرة الأصيلة ؛ ويصبح أحد طرفى تلك العلاقة الذات ، أو الذات العارفة ، حاملة المعرفة ، وطرفها الآخر الشىء المعروف . يحتاج ذلك منا إلى مزيد من التفسير حتى يكون مفهوماً .

. . . سيدرك القارئ ما أعنيه إذا استعان بخبراته الخاصة ، وليبدأ بخبرة الإدراك الحسى ، أو « مثول » شىء طبيعى فى ميدان رؤيته الفعلية : أعنى الحجرة التى يجلس فيها ، وهو يقرأ كتاباً أخذ عليه شعوره وانتباهه ؛ واجعله يتناول بادئ ذى بدء هذا الموضوع المعقد على طريقة الفهم المشترك ، أو كما يبدو ذلك الموضوع فى الواقع — أقصد مجموعة من الأشياء الطبيعية اقتطعت من العالم المحيط بنا ، الحاوى على أشياء طبيعية أخرى ترتبط بتلك المجموعة بعلاقات فعلية أو ممكنة . ويتألف هذا الموضوع فى نفس الوقت من تلك الأشياء عينها التى يدركها العقل إدراكاً حسياً .

. . . إن مأزق إمكان قيام حجرة واحدة بعينها فى مكانين إنما هو نفس مأزق قيام نقطة واحدة على خطين ؛ ذلك ممكن ، إذا وضعت على نقطة تقاطعهما . كذلك إذا كانت الخبرة الأصيلة للحجرة مكان تقاطع عمليتين يربط بينها ومجموعة الأشياء المتباينة المتصلة بها ، تعتبرها إذن حجرتين ، تنتمى كل منهما إلى مجموعتها ، ويمكن الحديث عن وجودها فى المكانين بدقة ،

بالرغم من أنها ستبقى دائماً شيئاً واحداً فى الكم .

للشىء الواحد علاقات كثيرة ببقية الخبرة التى تحيط فيها بنماذج مستقله من الأشياء ، والتى نتناولها كما لو كانت ترتبط بنظم متقابلة متمايزة . إن هذا الشىء يكون فى ميدان شعورك فى نظام ما ، و يكون الحجرة التى تجلس فيها فى نظام آخر ؛ تدخل تلك الحجرة فى شمولها فى النظامين معاً ، ولا زعم هنالك بأنها تتصل بالشعور فى جزء أو مظهر منها ، وتتصل بالواقع الخارجى بجزء آخر .

النص الخامس :

Pure Experience

My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff pure experience, the knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure exprience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its terms becomes the subject, or bearer of knowledge, the knower, the other becomes the object known. This will need much explanation before it can be understood.

... If the reader will take his own experiences, he will see what I mean. Let him begin with a perceptual experience, the presentation so called, of a physical object, his actual field of vision, the room he sits in, with the book he is reading as its centre; and let him for the present, treat this complex object in the common-sense way as being really what it seems to be, namely, a collection of physical things cut out from an environing world of other physical things with which these physical things have actual or potential relations. Now at the same time it is just those self-same things which his mind perceives.

... The puzzle of how the one identical room can be in two places is at bottom just the puzzle of how one identical point can be on two lines. It can, if it be situated at their intersection; and similarly, if the pure experience of the room were a place of intersection of two processes,

which connected it with different groups of associates respectively, it could be counted twice over, as belonging to either group, and spoken of loosely as existing in two places, although it would remain all the time a numerically single thing.

The one self-identical thing has so many relations to the rest of experience that you can take it in desparate systems of association, and treat it as belonging with opposite contexts. In one of these contexts it is your field of consciousness, in another it is the room in which you sit, and it enters both contexts in its wholeness, giving no pretext for being said to attach itself to consciousness by one of its parts or aspects, and to outer reality by another.

(Essays in Radical Empiricism, pp. 4-13)

ترجمة النص السادس :

الوحدة والتعدد

إن فسرنا مذهب التعدد تفسيراً براجماتياً — وهو المذهب القائل بأن الوجود كثرة — فإن المقصود به أن الأجزاء المختلفة فى الوجود قد ترتبط فيما بينها ارتباطاً خارجياً . إن لكل شيء يمكنك التفكير فيه — مهما كان هذا الشيء واسعاً شاملا — مجالا خارجياً أصيلا من نوع ما أو كم ما من زاوية التعدد ؛ إذ ترتبط بعض الأشياء ببعضها الآخر برباط المعية وبطرق عديدة ، لكن ليس هنالك من شيء يتضمن كل الأشياء أو يشملها ويستوعبها جميعاً ؛ إن كلمة « الإضافة » تلحق كل عبارة وتطاردها ، وقد تختفى بعض الأشياء دائماً . . . ولذلك يكون العالم التعددي أكثر شبهاً بالجمهورية الاتحادية منه بأمبراطورية أو مملكة . ومهما التفت أشياء عديدة بعضها ببعض ، ومهما قيل إن شيئاً ما حاضر فى أى موقف من مواقف الشعور أو السلوك له أثره وأهميته فإنه لا تزال هنالك أشياء أخرى مستقلة ، وأشياء أخرى غائبة ولا يمكن ردها إلى الوحدة . . .

إن كل ما نبغى قبوله فى تركيب الوجود – على أساس التعدد – ما نجده بأنفسنا متحققاً تحقيقاً تجريبياً فى كل جزء صغير من أجزاء الحياة المتناهية . وباختصار لا شيء فى الواقع بسيط البساطة المطلقه ، بل يرتبط كل جزء من أجزاء التجربة – مهما تناهى صغره – ارتباطاً تعددياً ، ويمكننا اعتبار كل علاقة على أنها مظهر أوسمة أو وظيفة أو سبيل – سبيل نتناول به أى شيء .

أما مذهب الواحدية فإنه على العكس من ذلك يجر كل شيء سواء نتحقق من وجوده أو لم نتحقق – كل الكون فى ثناياه ، ولا يترك شيئاً مطلقاً : فإذا ما كان هنالك شيء غير مرتبط بآخر مرة ، فلن يرتبط به أبداً كما ترى الواحدية .

. . . ولن يبلغ الخلاف الذى أحاول أن أصفه – كما ترون – أكثر من خلاف بين ما سميته بصورة « الوجود كأشياء » ، وصورة « الوجود ككل » . يرى مذهب التعدد أن الأشياء فى حقيقة الأمر إنما توجد فى صورة الأجزاء أى توجد موزعة منفصلة متباعدة ، بينما ترى الواحدية أن الصورة الوحيدة المعقولة صورة الكلّ ، صورة الكل على أنه وحدة مجتمعة ، ولا تسمح هذه الصورة الكلية بالتقاط علاقة أو إسقاط أخرى ، لأن الأجزاء فى الكل يتضمن بعضها بعضاً على نحو أساسى خالد . أما فى الصورة الجزئية للوجود فقد يكون الشيء مرتبطاً بشيء آخر ، من خلال أشياء متوسطة ، وليس ذلك الرباط أساسياً أو مباشراً ومن ثم يكون بين أجزاء الوجود علاقات ممكنة عديدة فى كل وقت لم تتحقق فى اللحظة الراهنة بالضرورة . إن تلك العلاقات تتوقف على الطريق الفعلى الذى تتبعه الوقائع الرابطة ، والذى توجهه فيه وظيفته : إن للكلمة « أو » وجوداً أصيلا .

النص السادس :

Unity and Plurality

Pragmatically interpreted, pluralism or the doctrine that it is many means only that the sundry parts of reality may be externally related. Everything you can think of, however vast or inclusive, has on the pluralistic view a genuinely external environment of some sort or amount. Things are "with" one another in many ways, but nothing includes everything, or dominates over everything. The word "and" trails along after every sentence. Something always escapes... The Pluralistic world is thus more like a federal republic than like an empire or a kingdom. However much may be collected, however much may report itself as present at any effective centre of consciousness or action, something else is self governed and absent and unreduced to unity...

For pluralism, all that we are required to admit as the constitution of reality is what we ourselves find empirically realised in every minium of finite life. Briefly it is this, that nothing real is absolutely simple, that every smallest bit of experience is plurally related, that each relation is one aspect, character, or function, way of its being taken, or way of its taking something else.

For Monism, on the contrary, everything, whether we realize it or not, drags the whole universe along with itself and drops nothing. If a thing were once disconnected, it could never be connected again, according to monism.

... The difference I try to describe amounts, you see, to nothing more than the difference between what I called the eachform and the all-form of reality. Pluralism lets things really exist in the each-form or distributively. Monism thinks that the all-form or collective-unit form is the only form that is rational. The all-form allows of no taking up and dropping of connections, for in the all the parts are essentially and eternally co-implicated. In the each-form, on the contrary, a thing may be connected by intermediary things, with a thing with which it has no immediate or essential connection. It is thus at all times in many possible connexions which are not necessarily actualized at the moment. They depend on which actual path of intermediation it may functionally strike into : The word "or" names a genuine reality.

(A Pluralistic Universe, pp. 321-324)

ترجمة النص السابع :

« العاطفة الدينية »

نوجه اهتمامنا إلى العاطفة الدينية التى نرى أن كتباً كثيرة تشير إليها كما لو كان لها وجود من نوع خاص فى الذهن ؛

إننا نجد المؤلفين فى سيكولوجية الدين، وفلسفته ، يحاولون تحديد هذا الوجود على نحو دقيق . يوحد أحدهم بين العاطفة الدينية ووجدان الاتكال ، ويرى آخر أنها مشتقة من الخوف ، ويربط آخرون بينها والحياة الجنسية ، ولا يزال يرى فريق منهم أنها الوجدان باللانهائى ، وهكذا . إن مثل هذه الطرق المختلفة لتصور تلك العاطفة ينبغى أن يثير الشك فى مجرد إمكان قيام هذا الوجود الخاص . وحين نريد فهم كلمة العاطفة الدينية على أنها « اسم مجموع » لعدد من العواطف التى قد تثيرها موضوعات دينية تتعاقب عليها ، نرى حينئذ أن المحتمل ألا تنطوى العاطفة الدينية على شىء أبداً ذى طبيعة نفسية معينة . هنالك الخوف الدينى ، والحب الدينى ، والرهبة الدينية ، والبهجة الدينية ونحو ذلك . ولكن الحب الدينى ليس إلا انفعال الحب الطبيعى متجها من إنسان لموضوع معين ؛ وما الخوف الدينى سوى الخوف المألوف — تلك الانتفاضة المعروفة فى قلب الإنسان ، طالما تثيرها فكرة العقاب الإلهى . وما الرهبة الدينية إلا تلك الرجفة العضوية التى نحس بها فى غابة فى سواد الليل ، أو فى منحدر الجبل ؛ وتسيطر علينا حينئذ فكرة العلاقة الخارقة للطبيعة ؛ ويقال مثل ذلك على كل العواطف المختلفة التى قد تلعب دورها فى حياة رجال الدين . إن الانفعالات الدينية أمور نفسية لها وجودها ، وتتميز عن بقية الانفعالات المحسوسة الأخرى — وهى جميعاً حالات محسوسة للعقل قائمة على الوجدان ، يضاف إليه موضوع معين . ولكن لا أساس لافتراض

وجود انفعال بسيط مجرد كوجدان عقلى أوّلى متميز بذاته ، قائم فى كل خبرة دينية بلا استثناء .

وكما يبدو أنه ليس هنالك إنفعال دينى أوّلى ، وإنما مخزن عام من الانفعالات قد تستدعيها موضوعات دينية ـ كذلك لا نتصور إمكان إثبات وجود أى سلوك دينى أوّلى معين .

النص السابع :

Religions Sentiment.

... Consider the religions sentiment which we see referred to in so many books, as if it were a single sort of mental entity.

In the psychologies and in the philosophies of religion, we find the authors attempting to specify just what entity it is. One man allies it to the feeling of dependence; one makes it a derivative from fear; others connect it with the sexual life; others still identify it with the feeling of the infinite; and so on. Such different ways of conceiving it ought of themselves to arouse doubt as to whether it possibly can be one specific thing; and the moment we are willing to treat the term "religious sentiment" as a collective name for the many sentiments which religions objects may arouse in alternation, we see that it probably contains nothing whatever of a pschologically specific nature. There is religions fear, religions love, religions awe, religions joy, and so forth. But religious love is only man's natural emotion of love directed to a religions object; religious fear is only the ordinary fear of commerce, the common quaking ot the human breast, in so far as the notion of divine retribution may arouse it; religions awe is the same organic thrill which we feel in a forest at twilight, or in a mountain gorge; only this time it comes over us at the thought of our supernatural relation; and similarly of all the various sentiments which may be called into play in the lives of religious persons. As concrete states of mind, made up of a feeling plus a specific sort of object, religious emotions are psychic entities distinguishable from other concrete emotions; but there is no ground for assuming a simple abstract religious emotion to exist as a distinct elementary

mental affection by itself, present in every religions experience without exception.

As there thus seems to be no one elementary religions emotion, but only a common storehouse of emotions upon which religious objects may draw, so there might conceivably also prove to be no one specific and essential kind of religious act.

(Varieties of Religiouns Experience pp. 28 29)

ترجمة النص الثامن :

الدين والسعادة

إذا ألقينا هذا السؤال : بم يهتم الإنسان فى حياته اهتماماً أساسياً ؟ كانت إحدى الإجابات التى نتلقاها أنها السعادة . إن الدافع الخفى لكل ما يعمل أغلب الناس ، وما يرغبون فى قبوله فى كل زمن وعصر هو كيفية حصولهم على السعادة ، وسبيل المحافظة عليها ، وسبيل استعادتها . ولقد استخرجت مدرسة السعادة النفسية فى الأخلاق الحياة الخلقية كلها من خبرات السعادة والشقاء التى تكشف عنها أنواع السلوك المختلفة . ويبدو أن السعادة والشقاء هما القطبان اللذان تدور حولهما رغبتنا واهتمامنا ، فى الحياة الدينية أكثر منها فى الحياة الخلقية . . .

وليس من الغريب أن يهتم الناس بالسعادة التى يقدمها لنا الاعتقاد الدينى فى ضوء تلك العلاقات القائمة بين الدين والسعادة ، كبرهان على صدقه ـ إذا شعر الإنسان بسعادة من وراء اعتقاد ما فهو مصدق لهذا الاعتقاد لا محالة ؛ وينبغى أن يكون هذا الاعتقاد صادقاً . ولذلك فإن صدقه — سواء كان حقاً أو باطلا — من الاستدلالات المباشرة لمنطق الدين ، التى يستخدمها العوام .

وتصم السعادة أذنيها ، كأي حالة انفعالية أخرى — عن الوقائع المناهضة كسلاح طبيعى تحمى به ذاتها من العبث بها ، وحين يشعر المصاب بالملنخوليا

بسعادته ، فلن يكون لفكرة الشر وجود ، ، أكثر من وجود فكرة الخير .
وليس للشر وجود عند الرجل السعيد حقاً — كيفما كان سبب سعادته — ولا
يعتقد به أبداً : إنه يتجاهل الشر ، بل ويبدو لمن يراه إنه يغمض عينيه عنه
ويزدريه . . .

ويرجع أغلب ما نسميه شراً إلى السبيل الذي يأخذ به الناس الظواهر ؛
فإنه يمكن لهذا الشر أن ينقلب خيراً قوياً بهيجاً ، حين يغير الإنسان اتجاهه
النفسي تغيير بسيطاً من حالة الخوف منه، إلى حالة كفاحة ونضاله . سيزول
ما فى الشر من ألم ، وينقلب لذة حين نجمع على مواجهته وأن نتحمله
مسرورين ، بعد ما يكون من العبث أن نتجنبه . بل يزداد الإنسان شرفاً
ومجداً حين يكون ذلك سبيل هربه من وقائع كثيرة بدت له أول الأمر باعثة
الاضطراب فى أمنه وسلامته . لا تعتقد أن بتلك الوقائع سوءاً ، واحتقر أن
لها سلطاناً ، بل تجاهل وجودها ، ولا تعرها انتباهك ؛ فإن كان ذلك موضع
اهتمامك على أى حال ، فإنه على الرغم من أن تلك الوقائع لا تزال قائمة ،
غير أنك لا تجد صفة الشر فيها . ولما كان الشر شرا ، والخير خيراً ، بأفكارك
الخاصة عنهما ، فإن اتجاه أفكارك هو الذي يثبت اهتمامك الأساسي

النص الثامن :

Religion and Happiness

If we were to ask the question : What is human life's chief concern ? one of the answers we should receive would be : It is happiness. How to gain, how to keep, how to recover happiness, is in fact for most men at all times the secret motive of all they do, and of all they are willing to endure. The hedonistic school in ethics deduces the moral life wholly from the experiences of happiness and unhappiness which different kinds of conduct bring; and, even more in the religious life than in the moral life, happiness and unhappiness seem to be the poles round which the interest revolves...

With such relations between religion and happiness, it is perhaps not surprising that men come to regard the happiness which a religions

belief affords as proof of its truth. If a creed makes a man feel happy, he almost inevitably adopts it. Such a belief ought to be true; therefore it is true — such, rightly or wrongly, is one of the immediate inferences of the religious logic used by ordinary men...

Happiness, like every other emotional state, has blindness and insensibility to opposing facts given it as its instinctive weapon for self-protection against disturbance. When happiness is actually in possession, the thought of evil can no more acquire the feeling of reality than the thought of good can gain reality when melancholy rules. To the man actively happy, from whatever cause, evil simply cannot then and there be believed in. He must ignore it; and to the bystander he may then seem perversely to shut his eyes to it and hush it up...

Much of what we callevil is due entirely to the way men take the phenomenon. It can so often be converted into a bracing and tonic good by a simple change of the sufferer's inner attitude from one of fear to one of fight; its sting so often departs and turns into a relish when, after vainly seeking to shun it, we agree to face about and bear it cheerfully, that a man is simply bound in honor, with reference to many of the facts that seem at first to disconcert his peace, to adopt this way of escape. Refuse to admit their badness; despise, their power; ignore their presence; turn your attention the other way; and so far as you yourself are concerned at any rate, though the facts may still exist, their evil character exist no longer. Since you make them evil or good by your own thoughts about them, it is the ruling of your thoughts which proves to be your principal concern.

(Varieties of Religions Experience pp. 77-87)

ترجمة النص التاسع :

تفسير جديد للعلاقة بين الإنسان والله

. . . الفكر والوجدان كلاهما محددان للسلوك ، فقد يحدد سلوكاً واحداً وجدان أو فكر . وحين نشتغل بميدان الدين نجد صنوفاً كثيرة من الفكر عمت وشاعت ، لكن الوجدانات من ناحية والسلوك من ناحية أخرى شيء واحد دائماً ، حيث لا يمكن التمييز بين الحياة التي كان يحياها فلاسفة الرواقين

والقديسين المسيحيين والبوذيين من الناحية العملية . ولما كانت النظريات التى تنشأ عن الدين متباينة ، فهى إذن ثانوية وفى المرتبة الثانية ، وإذا أردت أن تحيط بماهية الدين فينبغى أن تتجه صوب الوجدان والسلوك على أنها العناصر الأكثر ثباتاً ؛ وبين هذين العنصرين يقوم المحيط الذى يباشر فيه الدين عمله الأساسى ، بينما تكون الأفكار والرموز والتعاليم الأخرى قد كونت شبه هيكل ما هو إلا تكملة وإدخال تحسينات ، وقد تأتلف يوماً ما فى نسق متسق ، ولكن لا يمكن أن ننظر إليها كعناصر لا نستغنى عن وظيفتها ، وأنها ضرورية فى كل وقت لاستمرار الحياة الدينية .

يبدو لى أن هذه أولى النتائج التى استنبطناها من الظاهرات التى مرت بنا فيما استعرضناه . . .

. . . يجب أن ننفذ بعد ذلك إلى ما وراء مجرد المنفعة الذاتية ، وأن نبحث فى المضمون الذهنى ذاته . ولنتساءل أولا : هل هنالك عنصر عام فى العقائد تتفق فيه اتفاقاً إجماعياً ، رغم ما بها من تباين ؟ وأجيب مباشرة عن ذلك بالإيجاب . إن الآلهة المتنازعين يبطل أحدهم أوامر الآخر ، كما يلغى دين صيغة الدين الآخر المختلف عنه ؛ لكن هنالك شيئاً متسقاً معيناً يبدو أن جميع الأديان تلتقى عنده :

١ — قلق واضطراب :

٢ — علاجه :

١ — يعنى القلق والاضطراب — حين نرده إلى أبسط معانيه — أن فينا جزءاً خاطئاً إن نظرنا إلى أنفسنا نظرة طبيعية .

٢ — ويعنى العلاج أننا ننقذ أنفسنا من هذا الخطأ بأن نعقد صلة تقوم بيننا وقوى عليا . ويتخذ هذا الخطأ سمته الخلقية — عند تلك العقليات المتطورة التى ندرسها — كما يتخذ الخلاص صبغته الصوفية ؛ وأظن أننا نكون فى موقف سليم فى حدود ما تتفق فيه تلك العقليات جميعاً ، إذا وصفنا ما هية خبرتهم الدينية فى الصيغة الآتية :

يشعر الفرد — من حيث أنه يعانى كثيراً من خطئه ويعترض عليه — بأنه مجاوز لهذا الخطأ ، وأن فى إمكانه أن تكون بينه وشىء سام صلة ما ، إن كان هنالك شىء سام . وطالما أن هنالك جزء خاطئ فى الإنسان ، ففيه إذن جزء طيب ، وإن لم يكن سوى عنصر قاصر عاجز ؛ وليس من الواضح فى هذه المرحلة (مرحلة القلق والاضطراب) تحديد أى هذين الجزئين هو الوجود الحقيقى للإنسان ؛ ولكن حين نصل إلى المرحلة الثانية نجد أن الوجود الحقيقى إنما هو ذلك الجزء السامى الأساسى فيه . ويتم ذلك على النحو التالى :

يبدأ الإنسان بشعوره أن جزءه السامى متحد متصل بشىء كبير من نفس طبيعته ، وله فعله وتأثيره فى الكون خارجه ، وأنه يمكن لهذا الجزء السامى أن يحفظ هذا الاتصال قائماً ، وأن يتسق مع هذا الشىء الكبير بطريقة ما ، وأن ينقذ نفسه فى حالة ما يهلك الجزء الخاطئ ويصير حطاماً . . . هيا نقترح — كفرض — أن هذا الشىء الكبير — من هذا الجانب ، مهما كان من شأن جوانبه الأخرى — الذى نشعر فى خبرتنا الدينية أننا مرتبطون به ، إنما هو استمرار لا شعورى لحياتنا الشعورية . . ويبدو لى أن الحدود البعيدة من حياتنا إنما تنغمر فى بعد آخر من أبعاد الوجود ، مبايناً للعالم المحسوس الذى نفهمه . سم هذا الشىء الكبير المجال الصوفى أو المجال الخارق للطبيعة . إننا نتعلق به تعلقاً أوثق من تعلقنا بالعالم المحسوس — لأننا نتعلق التعلق الوثيق بما تتعلق به مثلنا العليا — طالما أن الدوافع المثالية فينا تصدر عن ذلك المجال .

النص التاسع :

New Interpretation of the relation between man and god.

Both thought and feeling are determinants of conduct, and the same conduct may be determined either by feeling or by thought. When we survey the whole field of religion, we find a great variety in the thought that have prevailed there; but the feelings on the one hand and the conduct on the other are almost always the same, for Stoic,

Christian, and Buddhist saints are practically in distinguishable in their lives. The theories which Religion generates, being thus variable, are secondary, and if you wish to grasp her essence, you must look to the feelings and the conduct as being the more constant elements. It is between these two elements that the short circuit exists on which she carries on her principal business, while the ideas and symbols and other institutions form loop-lines which may be perfections and improvements, and may even some day all be united into one harmonious system, but which are not to be regarded as organs with an indispensable function, necessary at all times for religious life to go on. This seems to me the first conclusion which we are entitled to draw from the phenomena we have passed in review...

We must next pass beyond the point of view of merely subjective utility, and make inquiry into the intellectual content itself.

First, is there, under all the discrepancies of the creeds, a common nucleus to which they bear their testimony unanimously ?... I answer it immediately in the affirmative. The warring gods and formulas of the various religions do indeed cancel each other, but there is a certain uniform deliverance in which religions all appear to meet. It consists of two parts :

1. An uneasiness; and
2. Its solution.

1. The uneasiness, reduced to its simplest terms, is a sense that there is something wrong about us as we naturally stand.

2. The solution is a sense that we are saved from the wrongness by making proper connection with the higher powers.

In those more developed minds which alone we are studying, the wrongness takes a moral character, and the salvation takes a mystical tinge. I think we shall keep well within the limits of what is common to all such minds if we formulate the essence of their religious experience in terms like these : —

The individual, so far as he suffers from his wrongness and criticises it, is to that extent consciously beyond it, and in at least possible touch with something higher, if anything higher exist. Along with the wrong part, there is thus a better part of him, even though it may be but a most helpless germ. With which part he should identify his real being is by no means obvious at this stage; but when stage 2 arrives, the man identifies his real being with the germical higher part of himself; and does so in the following way : He becomes conscious that his higher part is conterminous and continuous with a More of the same quality,

which is operative in the universe outside of him, and which he can keep in working touch with, and in a fashion get on board of and save himself when all his lower being has gone to pieces in the wreck...

Let me then propose, as an hypothesis, that whatever it may be on its farther side, the More with which in religious experience we feel ourselves connected is on its hither side the subconscions continuation of our conscions life... The further limits of our being plunge, it seems to me, into au altogether other dimension of existence from the sensible and understandable world. Name it the mystical region or the supernatural region. So far as our ideal impulses originate in this region, we belong to it in a more intimate sense than in which we belong to the visible world, for we belong in the most intimate sense wherever our ideals belong.

(Varieties of Religions Experience pp. 494-506)

قائمة بأهم المصطلحات الفلسفية الواردة فى الكتاب

أثر	Effect
إحسان	Charity
اختيار	Indeterminism
إدراك	Cognition
إرتباط	Concatenation
إرادة	Will
إعتقاد	Belief
إمكان	Possibility
إلهام	Revelation, Inspiration
الله	God
اللا إرادية	Agnosticism
العقل مجرد ناقل	Passive-Spectator
المتغير المستقل	Independent Variable
المثالية	Idealism
المذهب المؤلة	Theism
المذهب الاجرائى	Operationism
المذهب الذهنى	Intellectualism
المذهب الإنسانى	Humanism
المذهب الروحى	Spiritualism
المذهب العقلى	Rationalism

المذهب العقلى المتطرف	Transcendentalism
المعرفة	Epistemology
النظرية الآلية	Automton-Theory
النظرية الإرادية	Voluntarism
الواقعية	Realism
الوسيلة (ديوى)	Instrumentalism
إيمان	Faith
تدبير الكون	Design
تجاوب الارواح	Telepathy
خبرة	Experience
تجريبية	Empiricism
تجريبية أصيلة	Radical Empiricism
تحقيق	Verification
تصوف	Mysticism
تفاؤل	Optimism
تفاؤل خلقى	Meliorism
تطبيق	Application
تعددية	Pluralism
ثنائية	Dualism

Theoretical	(فلسفة) نظرية
Practical	(فلسفة) عملية
Common-Sense	فهم مشترك
Satisfaction	بول ورضا
Holiness, Saintliness	قداسة
Uneasiness	قلق
Cash-Value	قيمة فوريةتعامليه
Unseen Reality	عالم غير منظور
Reason, Mind	عقل
Practical	عملى
Process	عملية
Relation-inter. nal	علاقة ـ داخلية
-external	خارجية
-conjunctive	واصلة
-disjunctive	فاصلة
Operational Psychology	علم النفس الإجرائى
Theology	علم اللاهوت
Subconscious	ما وراء الشعور
Materialism	ماديه
Utility	منفعة أو فائدة
Method	منهج
Absolute	مطلق

Determinism	جبرية
PsychicalRe search Society	جمعية البحوث النفسانية
Noetic quality	حالة إدراكية
Terminate	حد نهائى
Freedom	حرية
Free-will	حريه الإرادة
Error	خطأ
Impulse	دافع
Institutional Religion	دين سماوى
Motor-cue	دليل الحركة
Intellect	ذهن
Asceticism	زهد
Evil	شر
Consciousness	شعور
Cosmic Conscionsness	شعور كونى
Passion	شهوة
Truth	صدق
Purity	صفاء
Prayer—	صلاة
Activity	فاعلية (العقل)
Spcculative philosophy	فلسفة تأملية

نافع (فرض)	Working
نزعة	propensity
نفس	Self
نفس اجتماعية	Social
روحية	Spiritual
النفس الكامنة	Subliminal Self
واحدية	Monism
واقع	Reality
واقعة	Fact
وجدان	Feeling
وسائط	Transitions, Intermediaries
ينجح	Work
يفيد أو ينتج	Pay

مراجع الكتاب

مراجع خاصة :

Collected Papers of Ch. S. Peirce Edited by : Ch. Hart & horne & P. Weiss. Cambridge, Harward University Press. 1931-1935.

Exact Logic Vol. III.

Pragmatism and Pragmaticism .vol. V.

Scientific Metaphysic Vol. VI.

James, W., Psychology : A Briefer Course. London, Macmillan.

Pragmatism, Longmans Green. N.Y.

Meaning of Truth, Longmans Green, N.Y. 1914.

Will to Believe and other essays in Papular Philos. Longmans, N.Y.t 1927. 21st. ed.

A Pluralistic Universe, Longman, 1909.

Essays in Radical Empiricism, Longmans, 1912.

Varieties of Religions Experience :
. A Study in Human Nature, Longmans, 1952.

Essays in Pragmatism, edited withan introduction by A., Castell. Hafner, 1948.

Schiller, F., C., S., Studies In Humanism, Macm. London. 1912 2ed.

Dewey. J., Essays in Experimental Logic, 1916.

Feibleman. J., An Introduction to Peirce's Philosophy. Interpreted as a system. Harper. N.Y. 1946.

Feibleman. J., Reviral of Realism : A Critical Study in Contemporary-Philos. Chepel Hill. North Carolina, 1946.

Buchler, J., Charles Peisce's Empiricism, Kegan Paul, 1940.

Buchler, The Philosophy of Ch. Peirce (Selected Writings). Kegan Paul, 1939.

gallie. W., B., Peirce and Pragmatism. Aplicaned. Edenberg, 1952.

Kneale, W., Probability and Induction, Oxford. 1949.

Meulder & Sears : The Development of American Philosophy Cambrige, U.S.A. 1940.

Classic American Philosophers — edited by. Fisch. M., N.Y. 1951.

Perry. R., B., The Thoughts & Character of W. James. Oxford Univ. Press. London. 1935. 2. vol.

Wiener, P., Evolution and Founders of Pragmatism. Harvard Univ. Press. 1949.

Werkmeister. W., H., A History of Philosophical Ideas In America. Ronald Press. N.Y. 1949.

Kallen, H., The Philosophy of W. James. Modern Library N.Y.

Knight. M., William James. 1950.

Adams & Montague. Contemporary American Philosophy. Vol. I. Mac. N.Y. 1930.

Gilbert Maire : James. W., et Le Pragmatisme Religieux Denoël et Steele. Paris, 1933.

Wahl. J., The Philosopher's Way. Oxford. N.Y. 1948.

Wahl. J., Les philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amerique. Paris, 1920.

Wahl. J., Vers Le Concret.

Caldwell. W., Pragmatism and Idealism. London, Adam. & Ch. Black, 1913.

Thayer, A., Logic of Pragmatism.

Mouy. P., Logique. Hachette, Paris, 1944.

British Philosophers. edited by. Ayer. J., and Winch. Kegan Paul, London, 1952.

Woozley. A., D., Theory of Knowledge, An Introduction. London. 1949.

Ewing. A., C., Idealism : A Critical Survey. Mechnen, London, 1934.

Thilly. F., & Wood. L., A History of Philosophy. Allen London 1932.

Bahm. A., J., Philosophy : An Introduction. Wiley, London, 1952.

Brehier, E., Histoire de la philosophie Moderne P.U.F. Paris.

Rivaud. A., Histoire de la philosophie. P.U.F. 1950.

Barrett. C., Philosophy. Macm. N.Y. 1936.

Twentieth Century Philosophy. Edited by Runes. 1946.

٤١ ــ مادة برجمانزم فى

Encyclopeedia Britannica. Vol. 18. University of Chicago. U.S.A. 1946.

٤٢ ــ مادة برجمانزم فى

Encyclopeedia in Modern Education edited by, H.N. Rivlin & Schueler. N.Y.

٤٣ ــ الدكتور زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى . الطبعة الأولى . مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥١ .

٤٤ ـــ الأستاذ يوسف كرم ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة . سنة ١٩٤٦ .

٤٥ ـــ يعقوب فام : مذهب الذرائع . دار التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٦ .

Lalande. A., Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. P.U.F. Paris 1947.

Runes. D., The Dictionary of Philosophy. Rontledge & Sons. N.Y. 1945.

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٨

مجموعة نوابع الفكر الغربى

النبوغ مثل العلم لا وطن له وإنما هو موهبة لدنية أولا وكسبية ثانياً يمتاز بها فريق من الناس وينسحب أثرها وفخارها على البلد أو العصر أو القارة التى ينتمون إليها . وما أجدر أن تكون آثار أولئك النوابغ ومجالى عظمتهم فى الفن والأدب والعلم مثالا يحتذى وأثراً يؤتثر .

إن مقومات الفكر فى الشرق العربى كافية لخلق العالم والأديب فيه ولكنها تؤتى أعظم أكلها إذا امتزجت فيها مقومات الفكر الغربى وهذا ما تتوخاه هذه المجموعة .

إنها معرض فكرى حافل سوف يلتقى القراء فيه بجبابرة الفكر من رجال الغرب قديمهم وحديثهم أولئك الذين كانوا للعالم مصابيح هدى فأناروا له سبل العلم والمعرفة .

يمتاز كل كتاب من هذه المجموعة بترجمة وافية لحياة العبقرى الذى أفرد له ذلك الكتاب وبدراسة مفصلة عن أدبه وعلمه ومذهبه الفكرى كما يمتاز بصفوة مختارة من آثاره الموضحة لمنهج البحث منقولة إلى اللغة العربية ومنشورة إلى جانب الأصل الإفرنجى المنقولة عنه .

فعسى أن يحمد قراء العربية لهذه النافذة المطلة على الغرب ما تطالعهم به من رياض الفكر وجناته .

ظهر منها

١ ــ نيتشه	للأستاذ فؤاد زكريا
٢ ــ برتراند رسل	للدكتور زكى نجيب محمود
٣ ــ برجسون	« زكريا إبراهيم
٤ ــ بسكال	« نجيب بلدى
٥ ــ أفلاطون	« أحمد فؤاد الأهوانى
٦ ــ جون ستيورت مل	« توفيق الطويل
٧ ــ ديفد هيوم	« زكى نجيب محمود
٨ ــ شيلر	« عثمان أمين
٩ ــ تايلور	« أحمد أبو زيد
١٠ ــ وليم چيمس	« محمود زيدان

دار المعارف للطباعة والنشر

ملتزم التوزيع : مؤسسة المطبوعات الحديثة ــ ٣ شارع ماسبيرو ــ القاهرة